

SUPPLEMENTS TO  
VIGILIAE CHRISTIANAE

---



# Preaching after Easter

*Mid-Pentecost, Ascension,  
and Pentecost in Late Antiquity*



*Edited by*  
RICHARD W. BISHOP, JOHAN LEEMANS,  
AND HAJNALKA TAMAS,  
*with the assistance of*  
LIESBETH VAN DER SYPT

---

BRILL

## Preaching after Easter

# Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

## *Editorial Board*

J. den Boeft  
B.D. Ehrman  
K. Greschat  
J. Lössl  
J. van Oort  
D.T. Runia  
C. Scholten

VOLUME 136

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

# Preaching after Easter

*Mid-Pentecost, Ascension, and  
Pentecost in Late Antiquity*

*Edited by*

Richard W. Bishop, Johan Leemans,  
and Hajnalka Tamas

*with the assistance of*

Liesbeth Van der Syt



BRILL

LEIDEN | BOSTON

## Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity (Conference) (2013 : Louvain, Belgium) | Bishop, Richard W. (Post-doctoral Fellow), editor.  
Title: Preaching after Easter : mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in late antiquity / edited by Richard W. Bishop, Johan Leemans, and Hajnalka Tamas ; with the assistance of Liesbeth Van der Sypt.  
Description: Boston : Brill, 2016. | Series: Supplements to Vigiliae Christianae : texts and studies of early Christian life and language, ISSN 0920-623X ; volume 136 | English, French, and German. | "Papers delivered at a conference with the same title held in Leuven in March 2013." | Includes bibliographical references and index.  
Identifiers: LCCN 2016011223 (print) | LCCN 2016015106 (ebook) | ISBN 9789004315532 (hardback : alk. paper) | ISBN 9789004315549 (E-book)  
Subjects: LCSH: Preaching—History—Early church, ca. 30–600—Congresses. | Pentecost season—Sermons. | Pentecost season—Sermons—Congresses. | Jesus Christ—Ascension—Sermons. | Jesus Christ—Ascension—Sermons—Congresses.  
Classification: LCC BV4300.5 .P74 2013 (print) | LCC BV4300.5 (ebook) | DDC 251.009—dc23  
LC record available at <https://lcn.loc.gov/2016011223>

Want or need Open Access? Brill Open offers you the choice to make your research freely accessible online in exchange for a publication charge. Review your various options on [brill.com/brill-open](http://brill.com/brill-open).

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: [brill.com/brill-typeface](http://brill.com/brill-typeface).

ISSN 0920-623X

ISBN 978-90-04-31553-2 (hardback)

ISBN 978-90-04-31554-9 (e-book)

Copyright 2016 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

# Contents

Acknowledgements	IX
Abbreviations	X
List of Contributors	XVII

## Introduction 1

### *Preaching after Easter: Fresh Perspectives on an Understudied Topic*

*Richard W. Bishop and Johan Leemans*

## PART 1

### *Towards a Festal History*

- 1 Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt 15  
*Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte*  
*Harald Buchinger*

## PART 2

### *Mid-Pentecost*

- 2 Das Mesopentekoste-Fest 87  
*Bezeugung, Charakter, Entstehung*  
*Martin Kaiser*
- 3 Les sermons de Pierre Chrysologue sur la Mi-Pentecôte (LXXXV et LXXXVbis) 104  
*Un état de la question*  
*Jean-Marie Auwers*
- 4 Die (pseudo-amphilochianische) Mesopentekoste-Predigt  
CPG 3236 120  
*Martin Kaiser*

## PART 3

*Ascension*

- 5    La fête de l'Ascension à Antioche d'après l'homélie de Jean  
Chrysostome *In Ascensionem Christi*    141  
      *Nathalie Rambault*
  
- 6    Augustine's Homiletic Appreciation of the Feast of the  
Ascension    158  
      *Preaching on Christological Orthodoxy, Divine Soteriology and the  
Moral Life Forty Days after Easter (serm. 261–265F)*  
      *Anthony Dupont*
  
- 7    The Authorship, Thematics, and Reception of an Ascension Sermon  
Attributed to Proclus of Constantinople (CPG 5820)    185  
      *Richard W. Bishop*

## PART 4

*Pentecost*

- 8    Pentecost and Shavuot – Holy Spirit and Torah    219  
      *The Quest for Traces of a Dialogue between Jews and Christians about  
a Shared but Separating Festival*  
      *Clemens Leonhard*
  
- 9    Pentecost Homilies and Late-Antique Christian Exegesis    242  
      *Martin Meiser*
  
- 10   The Relative Routine of Preaching    269  
      *Pneumatomachians in Greek Patristic Sermons on Pentecost*  
      *Johan Leemans*
  
- 11   Pentecost According to Severian of Gabala    293  
      *Sever J. Voicu*

- 12 *Unitas Omnibus Linguis Loquitur* 304  
*An Unidentified Augustinian Sermon on Pentecost*  
*Clemens Weidmann*
- 13 *The Pentecost Feast in Sixth-Century Antioch* 323  
*The Evidence of Patriarch Severus (512–518)*  
*Pauline Allen*
- 14 *Ecrire du Chrysostome* 334  
*L'exemple de l'homélie 2 Sur la Pentecôte (CPG 4343.2)*  
*Nathalie Rambault*
- 15 *Pentecost and the Senses* 346  
*A Hermeneutical Contribution to the Visual Medium and the Sensorium  
in Early Medieval Manuscript Tradition*  
*Barbara Baert*

## PART 5

*Liturgical Theology: The Example of Leo the Great*

- 16 *The Resurrection of the Body in Leo the Great's Ascension and  
Pentecost Homilies* 373  
*Bronwen Neil*
- 17 *Paschal Joy Continued* 386  
*Exploring Leo the Great's Theology of Christ's Ascension into Heaven*  
*Joris Geldhof*

## PART 6

*Notes on Three Recently Edited Greek Ascension Sermons*

- 18 *Evidence of Authenticity* 407  
*Severian of Gabala, In ascensionem Domini (CPG 5028)*  
*Sever J. Voicu*



- 19 CPG 4908 *In S. Ascensionem Domini Nostri et Salvatoris Iesu Christi* 425  
*Pauline Allen*
- 20 L'homélie *In Ascensionem* CPG 4988 et son attribution à Jean Chrysostome 430  
*Nathalie Rambault*
- Index of Modern Authors 439  
Scriptural Index 447  
Index of Sources 456

## Acknowledgements

The contributions in this volume go back to papers delivered at a conference with the same title held in Leuven in March 2013. The papers have been rewritten for publication. They were peer-reviewed and the authors have taken great pains in incorporating in their final version as many of the comments as possible. The result is, we hope, a worthy addition to the still quite slim body of scholarship on sermons on Mid-Pentecost, Ascension and Pentecost in Late Antiquity.

At this juncture it is a pleasant duty to thank everybody who has made the conference and this publication possible. First of all we must give thanks to the Research Fund of the Katholieke Universiteit Leuven. The Research Fund gave a most generous subsidy to the research project *Preaching after Easter: an Interdisciplinary Analysis of Greek Festal Sermons on Ascension and Pentecost (ca. 350–600 AD)* (OT/09/003), and much of the preparatory research for the conference was done by Dr. Rich Bishop, the main collaborator of this research project. A further, second volume, containing translations of these sermons, is in preparation. Secondly, I would like to thank the Fritz Thyssen Stiftung, which has given us generous financial support to cover the travel and accommodation costs of the participants to the conference.

We are pleased that our book is published in the *Supplements to Vigiliae Christianae*. Thanks go to Prof. Dr. Jan den Boeft, the series editor, to Brill's publishing managers, Mrs. Mattie Kuiper and Mrs. Tessa Schild, and to Brill's production editor, Mr. Arco den Heijer, for the smooth cooperation during the publication process of our book.

*Johan Leemans*

# Abbreviations

ABuG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
ACC	Alcuin Club Collections
ACl	<i>Acta classica</i>
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
ActaSS	Acta Sanctorum
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
ALit	Analecta liturgica (Roma)
ALW	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i>
AnBoll	<i>Analecta Bollandiana</i>
ANL	Annua Nuntia Lovaniensia
ArtB	(The) Art Bulletin
AT	<i>Antiquité tardive: Revue internationale d'histoire et d'archéologie</i>
ATA	Alttestamentliche Abhandlungen
Aug	<i>Augustinianum. Periodicum quadrimestre Instituti Patristici 'Augustinianum'</i>
Aug(L)	<i>Augustiniana. Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde</i>
AugL	<i>Augustinus-Lexikon</i> . Basel, 1986
AugSt	<i>Augustinian Studies</i>
BAH	Bibliothèque archéologique et historique. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth
BaL	(The) Bampton Lecture(s)
BAug	Bibliothèque augustinienne
BByz	Bibliothèque Byzantine
BCL.S	Bollettino dei Classici. Supplemento
BEFAR	Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome
BEJ	Bibliothèque d'études juives
BeKa	<i>Bedi K'art'lisa</i>
BEL	Bibliotheca 'Ephemerides liturgicae'
BEL.S	Bibliotheca 'Ephemerides liturgicae'. Subsidia
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BGAM.S	Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Supplementband
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese

BGrL	Bibliothek der griechischen Literatur
BHer.FT	Biblioteca Herder. Sección de filosofía y teología
BKA.W.NS	Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. New Series
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BMFA	<i>Bulletin of the Museum of Fine Arts</i>
BPat	Biblioteca Patristica
BRHE	Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique
BStMed	Biblioteca degli Studi medievali
Byz	<i>Byzantion</i>
ByzF	<i>Byzantinische Forschungen</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBLa	Collectanea biblica latina
CBy	Collection Byzantine
CEFR	Collection de l'Ecole Française de Rome
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCG	Codices Chrysostomici Graeci
CCMed	<i>Cahiers de civilisation médiévale</i>
CCSG	Corpus Christianorum. Series graeca
CCSL	Corpus Christianorum. Series latina
CEAug.A	Collection des études augustinienes. Série antiquité
CGPNT	Catenae Graecorum patrum in novum testamentum
CPG	Clavis Patrum Graecorum
CFi	Cogitatio Fidei
CIrén	Collection Irénikon
CPPM	<i>Clavis Patrum Pseudepigraphorum Medii Aevi</i> . Turnhout, 1990–
COr	Cahiers d'Orientalisme
CrArte	<i>Critica d'arte</i>
CSCO	Corpus scriptorum Christianorum orientalium
CSCO.I	Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Scriptores Iberici
CSCO.S	Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Scriptores Syri
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CPF	Collection Les Pères dans la foi
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
CTSiS	Corso di teologia sistematica. Bologna, 1987–
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
Diss.T	Dissertationen. Theologische Reihe
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>

<i>DÖAW.PH</i>	<i>Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse</i>
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de spiritualité</i>
ECS	Early Christian Studies
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23, Theologie
<i>EL</i>	<i>Ephemerides Liturgicae</i>
<i>EkkIPh</i>	<i>Ekklesiastikos Pharos</i>
<i>EO</i>	<i>Ecclesia orans</i>
EspCrist.T	España cristiana. Textos
<i>EtByz</i>	<i>Revue des Etudes Byzantines</i>
FARG	Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte
FC	Fontes Christiani
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte
FKGG	Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte
<i>Folkl</i>	<i>Folklore</i>
FOTC	Fathers of the Church
<i>GBA</i>	<i>Gazette des beaux-arts</i>
GCS	Griechischen christlichen Schriftsteller
GDK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft
GNO	Gregorii Nysseni opera
HBS	Henry Bradshaw Society
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
ICC	International Critical Commentary (of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), Edinburgh 1895ff.
IThS	Innsbrucker theologische Studien
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JEGP</i>	<i>Journal of English and Germanic Philology</i>
<i>JLH</i>	<i>Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie</i>
<i>JOB</i>	<i>Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik</i>
<i>JQR</i>	<i>The Jewish Quarterly Review. New Series</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i>
JSOT.S	Journal for the study of the Old Testament. Supplement series
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSt</i>	<i>Journal of Semitic studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
KStT	Kanonistische Studien und Texte
<i>LCI</i>	<i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i>
LCPM	Letture cristiane del primo millennio
LeDiv	Lectio Divina

LHBOT	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
<i>LJ</i>	<i>Liturgisches Jahrbuch</i>
LO	Lex orandi
LoF	Library of Fathers of the Holy Catholic Church Anterior to the Division of East and West
LQ	Liturgiegeschichtliche Quellen
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LWQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie
<i>MD</i>	<i>La Maison-Dieu</i>
MELi	Monumenta ecclesiae liturgica
MGH.AA	Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi
MGH.Conc	Monumenta Germaniae Historica. Concilia
MGH.SRM	Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum
MHS.L	Monumenta Hispaniae sacra. Serie litúrgica
MiAg	Miscellanea agostiniana
MMMA	Monumenta monodica medii aevi
<i>Mus</i>	<i>Le Muséon: Revue d'études orientales</i>
NBA	Nuova biblioteca agostiniana
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
NTOA	Novum testamentum et orbis antiquus
NT.S	Novum Testamentum. Supplements
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>NZStH</i>	<i>Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie</i>
OCA	Orientalia christiana analecta
OCM	Oxford Classical Monographs
<i>OCP</i>	<i>Orientalia christiana periodica</i>
OECS	Oxford Early Christian Studies
OECT	Oxford Early Christian Texts
OLA	Orientalia Lovaniensia analecta
<i>OrChr</i>	<i>Oriens Christianus</i>
<i>OrSyr</i>	<i>Orient syrien</i>
<i>PastB</i>	<i>Pastor bonus</i>
PatSt	Patristic Studies (Catholic University of America)
PBA	Proceedings of the British Academy for the Promoting of Historical, Philosophical and Philological Studies
PBSK	Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter
<i>PGL</i>	<i>A Patristic Greek Lexicon</i> . Edited by G. W. H. Lampe. Oxford, 1968

PG	Patrologiae cursus completus: series Graeca
PiLi	Pietas liturgica
PL	Patrologiae cursus completus: series Latina
PO	Patrologia Orientalis
PS	Patrologia Syriaca
PSt	Predigt-Studien
PTS	Patristische Texte und Studien
QL	<i>Questions liturgiques/Studies in Liturgy</i>
QLP	<i>Questions liturgiques et paroissiales</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RB	<i>Revue biblique</i>
RBén	<i>Revue Bénédictine</i>
REAug	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
RechAug	<i>Recherches augustinienes</i>
RED.F	Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior, Fontes
REG	<i>Revue des Études Grecques</i>
RevSR	<i>Revue des sciences religieuses</i>
RHE	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
RHT(.NS)	<i>Revue d'histoire des textes (.Nouvelle série)</i>
RivAC	<i>Rivista di archeologia cristiana</i>
RQ	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>
RThAM	<i>Recherches de Théologie ancienne et médiévale</i>
RThom	<i>Revue Thomiste</i>
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SA	Studia Anselmiana
SacEr	<i>Sacris Erudiri</i>
SC	Sources chrétiennes
SDB	<i>Straßburger Diözesanblatt</i>
SDM	Scripta et Documenta
SEAug	Studia ephemeridis Augustinianum
SGLG	Studia Graeca et Latina Gothoburgensia
SF	Studia Friburgensia
SFS	Spicilegii Friburgensis subsidia
SJ	Studia Judaica
SJSJ	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
SLH	Scriptores latini Hiberniae
SO.S	Symbolae Osloenses. Fasciculus suppletionis
SÖAW.PH	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-historische Klasse

SPA	Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft
SPAW.PH	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici
SPMed	Studia patristica Mediolanensia
SSAM	Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity
StCW	Studies in Christian Worship
<i>StLi</i>	<i>Studia Liturgica</i>
StPatr	Studia patristica
StRav	Studia Ravennatensia
StT	Studi e testi
SVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae
<i>svtq</i>	<i>St. Vladimir's theological quarterly</i>
TAB	Texte und Arbeiten
TEL	Textes et études liturgiques
Theoph	Theophaneia (Bonn)
ThH	Théologie historique
TLG	Thesaurus linguae Graecae
<i>Tli</i>	<i>Tijdschrift voor liturgie</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TrEG	Traditio Exegetica Graeca
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism
TRSR	Testi e ricerche di scienze religiose
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
TThSt	Trierer theologische Studien
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
<i>VC</i>	<i>Vigiliae christianae</i>
VKCLK	Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter. Wien, 1969–
VKHSM	Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München
VL	Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 1949–
VL.AGLB	Vetus latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WSA	The Works of Saint Augustine, A translation for the 21st Century



WSt	<i>Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
ZKTh	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>

# List of Contributors

*Pauline Allen*

Professor of Early Christian Studies and Founding Director of the Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University, Research Fellow, University of Pretoria

*Jean-Marie Auwers*

Professeur de patrologie, Faculté de Théologie, Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve)

*Barbara Baert*

Professor of Art History and Head of the Iconology Research Group, Faculty of Arts, KU Leuven

*Richard W. Bishop*

Postdoctoral Researcher in Late Antique Christianity, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven

*Harald Buchinger*

Professor für Liturgiewissenschaft, Fakultät für Katholische Theologie, Universität Regensburg

*Anthony Dupont*

Research Professor in Late Antique Christianity, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven

*Joris Geldhof*

Professor of Liturgical Studies and Sacramental Theology, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven

*Martin Kaiser*

Doctoral candidate, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Fakultät für Katholische Theologie, Universität Regensburg

*Johan Leemans*

Research Professor in Late Antique Christianity, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven

*Clemens Leonhard*

Professor für Liturgiewissenschaft, Katholisch-Theologische Fakultät,  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

*Martin Meiser*

Professor für Biblische Exegese (Evangelische Theologie), Universität des  
Saarlandes, Saarbrücken

*Bronwen Neil*

Assistant Director of the Centre for Early Christian Studies and Burke Associate  
Professor of Ecclesiastical Latin, Australian Catholic University

*Nathalie Rambault*

Dr. ès Lettres, research collaborator with Sources Chrétiennes, teacher of  
Classical Languages in secondary school (Lycée)

*Hajnalka Tamas*

Postdoctoral Researcher in Late Antique Christianity, Faculty of Theology and  
Religious Studies, KU Leuven

*Sever J. Voicu*

Sever J. Voicu was Scriptor Graecus at the Vatican Apostolic Library; he is Guest  
Professor at the Istituto Patristico Augustinianum (Rome)

*Clemens Weidmann*

Research collaborator for the Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,  
Fachbereich Altertumswissenschaften (Universität Salzburg)

# Introduction

## *Preaching after Easter: Fresh Perspectives on an Understudied Topic*

*Richard W. Bishop and Johan Leemans*

Homilies have been an integrative part of Christian liturgy from its origins, and they still occupy this place in the liturgical celebrations of today. In his recent apostolic exhortation *Evangelii gaudium* Franciscus, bishop of Rome, dwells with a healthy sense of realism on the importance of the homily in the liturgy:

The homily is the touchstone for judging a pastor's closeness and ability to communicate to his people. We know that the faithful attach great importance to it, and that both they and their ordained ministers suffer because of homilies: the laity from having to listen to them and the clergy from having to preach them! It is sad that this is the case. The homily can actually be an intense and happy experience of the Spirit, a consoling encounter with God's word, a constant source of renewal and growth (EG, 135).<sup>1</sup>

While the Pope's healthy sense of realism most certainly mirrors the reality of many local congregations and their preachers (both past and present!), we also have at our disposal marvelously brilliant examples of how homilies can indeed be "experiences of the Spirit," "consoling encounters with God," and "sources of renewal and growth." Many of these examples have been bequeathed to us by the luminaries of patristic preaching such as the Cappadocian Fathers, John Chrysostom, Augustine, Peter Chrysologus of Ravenna, Proclus of Constantinople, or Leontius of Constantinople.<sup>2</sup>

Sermons are part of the liturgical experience of the believers who heard these sermons. This aspect of sermons as liturgical experience probably comes most strongly to the fore in festal sermons. They are by far the richest source

---

1 English translation taken from [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (accessed 29.12.2014).

2 The best, most complete general survey on patristic sermons is still Alexandre Olivar, *La predicación cristiana antigua*, BHer.FT 189 (Barcelona: Herder, 1991). See also Hughes Oliphant Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church*, vol. 2: *The Patristic Age* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998).

of information on liturgical praxis and on the process of attaching theological meaning to it and communicating that meaning to the audience. In doing so, homilists wanted not only to inform their flock about the spiritual and theological meaning of the feast but also to draw their hearers deeper into the mystery of God that was being celebrated and to impress on them the consequences this deepening ought to have for their daily lives. Thus, these sermons combined didactic, parenetic, and mystagogic purposes.<sup>3</sup>

In this sense, patristic sermons on Christmas, Epiphany, Easter, Ascension, Pentecost, and other major feast-days are important sources for a genuine patristic liturgical theology. Moreover, they contain important information for the history of the liturgy and the history of theology writ large. Yet they are also a goldmine of information in many other regards. The social historian may glean information about early Christian daily life while the historian of exegesis will find plenty of fodder for that interest. The cultural historian may be interested in the *paideia* to which these sermons bear witness and the historian of literature may be interested to study their use of rhetorical features such as structure, style, images, and metaphors. Approaching these sermons as modes of communication between preacher and audience is also a possibility. In sum, patristic festal sermons constitute in many respects a very rich corpus.

Despite their high potential for coming to a better understanding of the liturgical experience of Christians in the patristic period, patristic festal sermons have never been the subject of a sustained long-term research endeavor. This is somewhat surprising as both the history of the liturgy in the patristic era and the study of patristic sermons as such are well-established research topics that have generated a large stream of scholarship. Studies on festal sermons on major feast-days, however, are much rarer, certainly for the “Greek East.” The relative dearth of scholarship on these festal sermons has most certainly to do with the lack of critical editions, the uncertainty with regard to authorship as well as the place and date of delivery, and perhaps the lack of a clear-cut methodology for studying these kind of texts.

Given this state of the art, in 2009 we started a research project to improve our knowledge of patristic festal sermons. As our more specific focus we chose the body of ca. 35 Greek sermons delivered on Ascension and Pentecost in the period ca. 350–ca. 600 AD. The final goal is a volume with all these

---

3 A prime example of a book that focusses on the Early Christian experience of the liturgy at large and of sermons in particular, is offered by François Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie: un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Théologie à l'université 5 (Paris: Desclée de Brouwer, 2009).

texts in English translation with annotations and an introduction for each text. A substantial general introduction will detail how these sermons were intended to strengthen the Christian identity of their hearers by pursuing the above-mentioned triad of didactic, parenetic, and mystagogic functions. During the past few years we have already published some articles and a thematic issue of *Questions Liturgiques*.<sup>4</sup> We have also been fortunate that a number of scholars have joined forces with us to do research on this corpus of festal sermons. Thus, while the project is still based at the Faculty of Theology and Religious Studies of KU Leuven, it has in fact become an international collaborative network of scholars. A catalyst for this collaboration was the conference that took place in Leuven in March 2013, of which this volume is an indirect offspring.

In this volume we offer a number of studies on Greek and Latin festal sermons on Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost. The studies are not intended as the solution to many of the difficulties described above, let alone a definitive synthesis on the topic. The contributions in this volume ought rather to be seen as important stepping stones towards more synthetic endeavors.

The volume's opening essay, "Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt: Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte" by Harald Buchinger, examines in a magisterial way the early and late-antique liturgical history of the entire fifty-day period following Easter. The article addresses a fundamental question about the history of this period. By the second half of the second century this fifty-day period (*Pentekoste*) has a limited attestation (Asia Minor, North Africa) as a joyful span of time following the Christ-event of death–burial–resurrection–exaltation. The unitary character of the fifty-day period would come to be attested not only by a prohibition on kneeling and fasting, but also by singing Hallelujah in the West, the less than universal celebration of the half-way point of the fifty days in the Feast of Mid-Pentecost, the *Bahnlesung* of various scriptural books during the period, and the elaboration of a synthetic paschal theology. Yet by the end of the fourth century, and

4 Richard W. Bishop and Johan Leemans (eds.), *God Went Up Today: Preaching the Ascension in Late Antique Christianity* = QL 92/4 (2011) [contributions by Pauline Allen, Rich Bishop, Anthony Dupont, Hélène Grelier-Deneux, Johan Leemans]; Richard Bishop, "Homilia in Pentecosten (CPG 6665): A Sermon of Basil of Seleucia," *SacEr* 52 (2013), 119–61; *Id.*, "Cyril of Alexandria's Sermon on the Ascension (CPG 5281)," in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, ed. by Markus Vinzent, *StPatr* 68/16 (Leuven: Peeters, 2013), 107–118; Johan Leemans, "John Chrysostom's First Homily on Pentecost (CPG 4343): Liturgy and Theology," in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, ed. by Markus Vinzent, *StPatr* 67/15 (Leuven: Peeters, 2013), 285–295.

increasingly so throughout the fifth, the character of this fifty-day period has been altered. There is a new liturgical celebration on the fortieth day, devoted to Christ's ascension, the fiftieth day is devoted to a celebration of the Spirit's advent as described in Acts 2, and Easter has in many places received an octave, or after-celebration, which is a liturgical dignity that was gradually being accorded to the other feasts as well. The fundamental contribution of Buchinger's article is to interpret this change not as an organic development of the more primitive liturgical practice and theology, still less as an unfortunate devolution, but rather as an innovation of the fourth century with two primary engines. The first engine is the Jerusalem practice of commemorating specific events in the life of Christ, in the words of Egeria, *apte diei et loco*, in a manner appropriate to time and place. The second engine is the emerging festal calendar as a ritual expression and inculcation of emerging theological orthodoxy. Buchinger's argument is substantiated by a comprehensive regional survey of the relevant primary and secondary literature, with numerous incisive judgments about newly discovered texts and disputed points of liturgical history.

The first section to follow Buchinger's introductory essay is devoted to the little-known Feast of Mid-Pentecost, which was celebrated on the twenty-fifth day after Easter, from at least the fifth century onward. The feast, which never achieved universality, has generated a small group of sermons and left its mark in various liturgical books. The article of Martin Kaiser, "Das Mesopentekostefest: Bezeugung, Charakter, Entstehung," after surveying the current state of scholarship on the feast, leaves to the side the disputed question of where and when the feast originated and instead offers a new interpretation of why it originated. He connects it with the well-attested *Bahnlesung* of John following Easter. "About the middle of the feast, Jesus went up to Jerusalem" (John 7:14). This text would become the *locus classicus* of the feast, and in the hagiopolite *Bahnlesung* of John in the period of Pentecost, it fell roughly at the midpoint of the fifty days. This fact may well have provided the original impetus for the feast.

The article of Jean-Marie Auwers, which is entitled "Les sermons de Pierre Chrysologue sur la Mi-Pentecôte (LXXXV et LXXXVbis): Un état de la question," offers an elegant examination of the transmission, attribution, and contents of the only two Latin sermons certainly devoted to the Feast of Mid-Pentecost. Their attribution to Peter Chrysologus, the fifth-century bishop of Ravenna, is more secure for the first (*serm.* 85) of these than for the second (*serm.* 85bis). Unlike some of the previous scholars to address the issue, Auwers leaves open the question as to the feast's place of origin. Nonetheless the article goes on to propose an earlier origin for the feast of Mid-Pentecost than for the Feast

of the Ascension on the fortieth day; in times and places where the Ascension was celebrated on the fiftieth day, it makes sense to introduce a midpoint into the fifty-day celebration, while it is more difficult to imagine doing so where the Ascension was already celebrated on the fortieth day.

A second article by Kaiser, “Die (pseudo-amphilochianische) Mesopentekoste-Predigt CPG 3236,” takes up several peculiar features of the Mid-Pentecost sermon formerly attributed to Amphilochius of Iconium on the basis of one manuscript, but now more commonly attributed to Leontius of Constantinople. Taking a cue from the sermon’s borrowing of a passage from a pseudo-Chrysostomic text, Kaiser proposes that the sermon is in fact a compilation. Taken together, these three articles provide several important suggestions concerning the origins of this peculiar feast. In addition, they highlight the need for further analysis of CPG 4651, possibly an early Greek witness to the feast.

If the liturgical questions surrounding the Feast of the Ascension receive substantial historical treatment both in the opening article of this volume and less directly in the section devoted to the Feast of Mid-Pentecost, the section devoted to the Feast of the Ascension offers detailed discussions of sermons and preachers important to that feast’s homiletical development.

As it happens, what is arguably the most important Ascension sermon from Late Antiquity is also one of the earliest, perhaps *the* earliest, that we possess. It is the Ascension sermon of John Chrysostom, to which Nathalie Rambault, who has recently provided a scholarly edition of this sermon and of the two Pentecost sermons commonly attributed to Chrysostom, devotes a perceptive and richly documented article entitled “La fête de l’Ascension à Antioche d’après l’homélie de Jean Chrysostome *In Ascensionem Christi*.” The article highlights the importance of this sermon for the liturgical history of the Ascension feast, for what it reveals about liturgical practice in Antioch towards the end of the fourth century, and for its original and elaborate development of several ideas important to Antiochene Christology, especially the Pauline theme of Christ as mediator and the related Ascension theme of Christ as first fruits of the human race. According to Rambault, this underappreciated sermon is an excellent specimen of Chrysostom’s rhetorical gifts, theological ideas, and ability at stagecraft.

From what is arguably the most important late-antique sermon on the Ascension feast, we turn to the arguably most prolific Ascension preacher, namely Augustine, whose large corpus of extant sermons includes more Ascension sermons than any other late-antique author’s. The article of Anthony Dupont, which is entitled “Augustine’s Homiletic Appreciation of the Feast of the Ascension: Preaching on Christological Orthodoxy, Divine Soteriology



and the Moral Life Forty Days after Easter (*serm.* 261–265F),” begins from Augustine’s claim in a letter that the feast is universally celebrated. Augustine’s defense of the feast has been interpreted as an indication of its relative novelty at Hippo. Yet after investigating what Augustine’s sermons reveal about liturgical practice at Hippo, Augustine’s theology of the ascension, his realization of the genre of festal preaching, as well as the Ascension theme in Augustine’s other writings, Dupont concludes that there is little support for the novelty thesis. The claim to universality is better interpreted as the expression of an anti-Donatist impulse, and the paucity of liturgical details about the feast combined with a substantial theological effort points rather to an established feast, the theological appreciation of which Augustine is concerned to deepen. The article thus suggests an earlier date for the Ascension feast in North Africa than has previously been supposed.

The final article in this section devoted to the Feast of the Ascension is entitled “The Authorship, Thematics, and Reception of an Ascension Sermon Attributed to Proclus of Constantinople (CPG 5820)” and takes up one of the two Ascension sermons commonly attributed to Proclus, the fifth-century bishop of the imperial city. In the absence of internal evidence corroborating the rather meager external attestation of this sermon, and given the uncertain outlines of the Proclan corpus, Richard W. Bishop demurs on the question of authorship. The sermon nevertheless embodies many theological themes of the emerging corpus of Ascension preaching, explores the relation between feast and event, and is notably creative in its use of imagery. The not uncritical ancient reception of the sermon, which indicates an early date and thus leaves open the possibility of Proclan authorship, shows that the sermon was of greater interest than its meager textual transmission suggests.

Taken together these articles underscore the importance of Ascension sermons for liturgical history; they curate the prolific Christological reflection that the liturgical celebration occasioned, as well as showcasing the rhetorical talents applied to the feast.

Opening the section of this volume devoted to the Feast of Pentecost is an article by Clemens Leonhard entitled, “Pentecost and Shavuot—Holy Spirit and Torah: The Quest for Traces of a Dialogue between Jews and Christians about a Shared but Separating Festival.” The article takes its starting point from the work of W. Hall Harris, who reconstructs a first-century dialogue between Jews and Christians about the meaning of Pentecost. Given, however, that it is only in the third century C.E. or later that Shavuot commemorates the giving of the Torah at Sinai, and that it is only at the end of the fourth century that the Christian Pentecost is celebrated as a single day commemorating the giving of the Spirit to the church, Leonhard argues that any such interreligious

dialogue can only be reconstructed for the fourth century or later. When traces of the dialogue do emerge, the events of Sinai and Acts 2 are contrasted especially with regard to their visible features, or lack thereof, and their efficacy.

The next two articles survey various aspects of the homiletic corpus for Pentecost. The article of Martin Meiser, "Pentecost Homilies and Late-Antique Christian Exegesis," illustrates in copious detail the exegetical procedures and motifs observable in Greek and Latin Pentecost homilies, thus situating the more praxis-oriented homiletic corpus for this feast within the broader exegetical tradition. The article thus provides a way to rapidly acquaint oneself with late-antique reflection on the foundational text of Acts 2.

The article of Johan Leemans, "The Relative Routine of Preaching: Pneumatomachians in Greek Patristic Sermons on Pentecost," surveys a theme prominent in the grammar of Pentecostal preaching, namely, the divinity of the Spirit and its anti-Pneumatomachian polemical expression. The article's reflection on Greek homilies for Pentecost from the fourth through the sixth centuries illustrates not only the theme's persistence, but also the creativity with which individual preachers felt free to treat it. The dynamic between creativity and routine plays out in sermons which also function to shape the Christian identity of those celebrating the feast.

The next several articles turn to individual authors or sermons. In "Pentecost according to Severian of Gabala," Sever J. Voicu introduces the homiletic activity of Chrysostom's contemporary and eventual rival. An examination of Severian's trio of sermons surrounding Pentecost illustrates the promise of his relatively unknown corpus for students of late-antique exegesis, liturgy, and ecclesiastical history.

Severian's younger North African contemporary, Augustine of Hippo, is the subject of the following contribution, "*Unitas omnibus linguis loquitur*: An Unidentified Augustinian Sermon on Pentecost." In this article, Clemens Weidmann subjects a short Pentecost sermon, supposedly pseudonymously attributed to Augustine, to a rigorous examination. Assessment of the sermon's relation to Augustine's theology, preaching, and known works, together with assessment of the sermon's language and style, biblical quotations, exegesis, argumentation, and historical context all lead to a judgment of authenticity. Analysis of the manuscript tradition and publication history confirm this conclusion and explain how the sermon came to be erroneously considered pseudonymous.

Pauline Allen's article, "The Pentecost Feast in Sixth-Century Antioch: The Evidence of Patriarch Severus (512–518)" shows the four sermons, one of which was delivered on Pentecost Sunday, with the other three being delivered on

the following Friday, known as Golden Friday, to be a tantalizing source for liturgical practice and preacher-audience interaction. Severus's selective appropriation of Pentecost *topoi* shows him to be a creative recipient of the tradition of Pentecost preaching, while his Christology and allegorical exegesis reinforce, in Allen's words, "his status as an Alexandrian in Antioch."

In a second contribution to this volume, entitled, "Ecrire du Chrysostome : l'exemple de l'homélie 2 *Sur la Pentecôte* (CPG 4343.2)," Nathalie Rambault develops a suggestion first made by Sever J. Voicu that the second Pentecost sermon normally attributed to Chrysostom is in fact inauthentic. The use the sermon makes of other Chrysostomic texts, including several actually by Severian of Gabala, but attributed to Chrysostom as early as the sixth century, as well as the sermon's stylistic imitation of Chrysostom and its development of several ideas adumbrated in Chrysostom's authentic sermon on Pentecost, all show this sermon to be a clever, probably sixth-century composition, perhaps composed to authorize liturgical innovations in Constantinople at that time. The sermon therefore provides us neither with evidence for Chrysostom's time nor for his approach to celebrating Pentecost, but it does provide us with evidence for Chrysostom's reception in the sixth century.

In an article entitled "Pentecost and the Senses: A Hermeneutical Contribution to the Visual Medium and the *Sensorium* in Early Medieval Manuscript Tradition," which is also the final contribution in the section devoted to Pentecost, Barbara Baert invites us to look beyond the chronological and disciplinary focus of this volume. Methodologically informed by art history and the Christian theology of the image, Baert's article explores what happens when the primarily auricular event of Pentecost is rendered as an image, in a plastic medium. An example from the late tenth-century *Codex Egberti*, interpreted in the context of the iconoclastic controversy and its western reverberations, exhibits striking synaesthesia as words about Pentecost take shape on the page. The roughly contemporaneous Benedictional of Archbishop Robert Jumièges, from an Anglo-Saxon milieu, with its dynamic portrayal of fire, wind, and odor, shows the Pentecost-event escaping the constraints of the visual medium.

The last two major articles of the volume concern liturgical theology and take as an example the fifth-century Roman bishop, Leo, known to history as Leo the Great. Bronwen Neil's article, which is entitled "The Resurrection of the Body in Leo the Great's Ascension and Pentecost Homilies," shows how Leo's liturgically occasioned theologizing was closely in tune with the issues of the day. In an attempt to counter Manichaean Docetism and the identification of Mani with the Johannine Paraclete, Leo's Ascension and Pentecost homilies from the year 444 dwell on the physical reality of Christ's resurrection and

ascension, while the Ascension and Pentecost homilies of the following year show Leo reverting to more Platonically inspired form: death is a liberation from the flesh and the voluntary privation of the flesh in fasting releases the spirit.

In a second article on Leo the Great, which is entitled, “Paschal Joy Continued: Exploring Leo the Great’s Theology of Christ’s Ascension into Heaven,” liturgical historian Joris Geldhof takes his departure from a famous line in one of Leo’s Ascension homilies: “What was to be seen of our Redeemer has passed over into the sacraments.” Geldhof traces the reception of this sentence in the twentieth-century Liturgical Movement, where it has been taken as a profound statement about the way the Christ-event is carried on in history. On the basis of a semantic analysis of the utterance, as well as its theological, liturgical, and exegetical context, Geldhof advocates for a greater appreciation among liturgical theologians for that context and for the importance of the ascension to Leo’s understanding of the Christ-event. This advocacy in turn produces a plea for a Leonine renewal of liturgical reflection about the relation between faith and time.

To the end of the preceding collection of essays are appended one note each on three Greek Ascension sermons recently edited for the first time.<sup>5</sup> Sever J. Voicu’s note on the first of these sermons (CPG 5028) demonstrates, through stylistic analysis and attention to the sermon’s historical references and locale, that it is an Ascension sermon not of Chrysostom, but rather of his nemesis Severian of Gabala, delivered in Constantinople, probably in the year 402. Voicu situates the sermon in Severian’s œuvre and provides an overview of the most important scholarship on Severian from the preceding century.

Next, Pauline Allen surveys the content of CPG 4908, situates it in the broader context of Greek Ascension Day preaching, and discusses the sermon’s apparent citation by the sixth-century North African bishop Facundus of Hermiane. On the basis of the use the sermon makes of a handful of

5 Eleni S. Chatzoglou-Balta [Χατζόγλου-Μπαλτά], «Ἐξ λόγοι εἰς Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἐπιγραφόμενοι ἐπ’ ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (Εἰσαγωγή—Κριτική ἔκδοσις),» *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 53 (Athens, 2007–09), 303–376, which edits CPG 5028, 5060, 4908, 4988, 4949 and 5065. These were the six remaining unedited Ascension sermons attributed to Chrysostom, none of which are authentic. Discussed in this volume are 5028, 4908, and 4988. CPG 5060 will be included and discussed in the editors’ forthcoming anthology of Greek festal sermons on Ascension and Pentecost. CPG 4949 is a later rewriting of another Ascension sermon, CPG 5836 (probably a sermon of Proclus of Constantinople), and CPG 5065 is a later rewriting of CPG 4533, which is the third pseudo-Chrysostomic Ascension sermon of PG 52 (797–800).

authentic sermons of Chrysostom, Allen ultimately concludes that the sermon is not an original product of Golden Mouth, but rather a skillfully executed pastiche of his writings.

In the third note, Nathalie Rambault assesses the judgment of Chatzoglou-Balta, editor of these three sermons, that CPG 4988 is an authentic sermon of Chrysostom. Through analysis of the sermon's manuscript tradition, structure, preacher-audience interaction, Christological and mariological themes and vocabulary, scriptural usage, and stylistic features, Rambault concludes that the sermon does not belong to Chrysostom's homiletical activity but instead derives from a later era.

We are now in a position to step back and assess the contributions of the volume as a whole. In the first place, a handful of late-antique preachers loom large in this volume. Chief among these is Severian of Gabala. Not only do Voicu's contributions to this volume authenticate an Ascension sermon of Severian's and highlight his homiletical efforts surrounding Pentecost, Severian also gains in prominence due to the critical effort of Nathalie Rambault on the corpus of Chrysostomic writings. Since the second Pentecost sermon of Chrysostom (CPG 4343.2) is inauthentic, and the authentic sermons of Chrysostom for Ascension and Pentecost (CPG 4342 and 4343.1) can both be securely located to Antioch, Severian emerges as the most important witness for the celebration of Ascension and Pentecost in Constantinople in the time of Chrysostom, that is, in the opening years of the fifth century.

Of equal importance to Severian is of course Chrysostom himself and the homiletical material attributed to him, which attests to Chrysostom's vigorously cultivated post-mortem influence and reputation. In addition to Rambault's work on his authentic Ascension sermon, this volume also identifies two compilations or re-workings of Chrysostomic material, namely CPG 4343.2 and 4908. Next to these two sermons, the volume examines two sermons falsely attributed to Chrysostom, namely, Severian's Ascension sermon (CPG 5028) and the anonymous CPG 4988.

To these two representatives of the Antiochene theological tradition should be added a third Greek writer, namely, Severus, bishop of Antioch. Severus's works were not, like most of the Greek texts studied here, preserved in the Byzantine homiletical tradition, but were rather preserved entire, as far as we currently know, only in Syriac. Yet as Pauline Allen's article makes clear, the preaching of Severus nonetheless belongs to the late-antique Greek homiletical tradition in the larger sense and is all the more important for representing, in contrast to the two Antiochenes mentioned above, the Alexandrian theological tradition.

Counterbalancing these three Greek preachers are two dominant Westerners. Augustine is of course the first of these. Not only does this volume suggest an earlier date for the observance of the Ascension on the fortieth day in Hippo than had previously been supposed, it also offers the general public a new Augustinian sermon. Leo the Great is the second prominent Westerner treated in this volume, which takes up his contributions to liturgical theology, ancient and modern, in the articles by Neil and Geldhof. Scholars of late-antique Christianity have often found it convenient to distinguish its Latin and Greek manifestations, but the importance of Peter Chrysologus for the history of the Feast of Mid-Pentecost and the striking parallels between Leo the Great and the Ascension sermon attributed to Proclus of Constantinople, especially with regard to the relation between feast and event, or faith and time, show the promise of comparison. This is a promise substantiated more fully in the synthetic components of this volume, to be highlighted below.

In addition to assessing the festal homiletical activity of five major figures, this volume makes four thematic contributions. First it privileges technical questions of authenticity, taken up in particular by Kaiser, Auwers, Bishop, Weidmann, and Rambault, as well as in the three notes by Voicu, Allen, and Rambault. Historical investigation of the three feasts treated in this volume, as well as assessment of their associated homiletical activity, will proceed most successfully on a critically secure foundation.

A second, more thematic contribution of the volume concerns the attention it draws to the theological fecundity of the texts studied, especially but not only in the articles of Rambault (on the authentic Ascension sermon of Chrysostom), Dupont, Bishop, Leonhard, Leemans, and Neil. The article of Geldhof in particular points to the value of these texts for contemporary theological reflection.

A third area of thematic contribution, perhaps the most obvious since it structures the volume, is the attention devoted to individual feasts. The articles of Kaiser and Auwers on Mid-Pentecost not only assess several important witnesses of the feast, and put forward significant suggestions regarding the original rationale of the Mid-Pentecost feast and its age relative to the Feast of the Ascension on the fortieth day, they also identify the further analysis of CPG 4651 as a scholarly desideratum.<sup>6</sup> For the Feast of the Ascension the volume

---

6 Auwers mentions in this connection: Sever J. Voicu, "Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore," *Lexicon philosophicum: Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee* 2 (1986), 73–141; *Id.*, "Uno Pseudocrisostomo (Cappadoce?) lettore di Origene alla fine del sec. IV," *Aug* 26 (1986), 281–293.

offers three major articles and three substantial notes which fruitfully examine its themes and several important texts, as discussed above. For the Feast of Pentecost, which receives a plurality of attention in this volume, readers are offered extensive analysis of exegetical and theological themes as well as important texts and figures associated with the feast. Although this volume does not claim to locate behind the early-medieval Western interest in the words of Pentecost taking shape on the page, as explored here by Barbara Baert, a reaction to the Jewish critique of Acts 2 for an absence of visible revelation at the Christian Pentecost, as reconstructed by Clemens Leonhard for the fourth century and beyond, nevertheless it is certainly plausible that Jewish observers of Christian Scripture (or festal practice) on the one hand and Western artists on the other both point to a fundamental theological challenge that the apparent absence of visible revelation poses for a religion that defines itself by the manifestation of God in the flesh.

To these three thematic contributions to the volume, we would add a fourth, namely, its synthetic elements. Synthetic elements occur in the articles of Bishop and Leemans, but the most substantially synthetic components of the volume come of course in the copiously researched and documented articles of Martin Meiser and Harald Buchinger, the former of which offers readers a compact, densely illustrated introduction to the exegetical motifs and procedures in Greek and Latin Pentecost sermons from Late Antiquity, and the latter of which provides the initial historical framework for the entire volume.

This volume does not claim to exhaust the topics it addresses, yet we do believe it offers readers a substantial introduction to the feasts of Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost from Late Antiquity. The editors are acutely aware that, with the notable exception of Harald Buchinger's article, which deals in part with the early history of the post-paschal period in Syriac-speaking regions, the festal sermons on the feasts of Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost from other language groups, such as Syriac, Georgian, Armenian, Coptic, and beyond, have not been dealt with here. It is our earnest wish that the present volume will catalyze research in those areas. We hope the same for two lines of research adumbrated in this volume, namely, the reconstruction of late-antique debates between Jews and Christians about festal practice, as well as an interdisciplinary assessment of the iconographic contributions to heortology and the relationship of the iconographic to the festal homiletic tradition. We furthermore expect the present volume to elicit attention to festal homiletics from times and places that could not be mentioned here. In this way, we hope the present volume will constitute a *vade mecum* for anyone interested in preaching after Easter.

**PART 1**

*Towards a Festal History*







# Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt

## *Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte*

*Harald Buchinger*

In dieser liturgiewissenschaftlichen Skizze zur Frühgeschichte von Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt in der Alten Kirche sind einerseits die wichtigsten Daten in Erinnerung zu rufen; andererseits werden einige Fragen formuliert, die sich aufgrund des ältesten liturgiehistorischen Befundes an die homiletische Entfaltung stellen.<sup>1</sup> Die Wahrnehmung von Diskontinuitäten und qualitativen Entwicklungsschüben in der historischen Entwicklung soll dabei für Gewinn und Verlust der verschiedenen patristischen Erklärungen sensibilisieren.

### 1 Status quaestionis

#### 1.1 *Zum Forschungsstand*

Grundlage jeder liturgiehistorischen Darstellung der Pentekoste und ihrer Feste bleiben die vor etwa einem halben Jahrhundert durch Georg Kretschmar, Gordon Davies, Jürgen Boeckh, Robert Cabié und Wolfgang Huber gesammelten Daten,<sup>2</sup> die für das Himmelfahrtsfest von Franz-Rudolf Weinert auf

---

1 Während in den historischen Quellen und in romanischen Sprachen der Begriff „Pentekoste“ bekanntlich sowohl die Fünfzigtagezeit als auch das Fest an deren letztem Tag bezeichnen kann (zur signifikanten Ausnahme des Maximus von Turin s. u. Anm. 230), folgt dieser Artikel dem deutschen liturgiewissenschaftlichen Sprachgebrauch, der erstere als „Pentekoste“ und letzteres als „Pfingsten“ anspricht. Die inhaltliche Substanz und charakteristische Formulierungen des vorliegenden Aufsatzes sind auch in meinen Beitrag zum *RAC* 27:94–108 s. v. „Pentekoste. B. Christlich. II. Alte Kirche. III. Zusammenfassende Interpretation“ eingegangen. Rich Bishop bin ich für unzählige wertvolle Hinweise zu tiefem Dank verpflichtet: Er hat mich auf etliche von mir zunächst übersehene Quellen aufmerksam gemacht und Fehler in meiner Interpretation korrigiert; neben unschätzbaren bibliographischen Angaben hat er mir nicht nur selbstlos Einsicht in seine eigenen noch unpublizierten Arbeitsübersetzungen zahlreicher Homilien gewährt, sondern auch eine Menge mir sonst unzugänglicher Literatur zur Verfügung gestellt.

2 Georg Kretschmar, „Himmelfahrt und Pfingsten“, *ZKG* 66 (1954/55), 209–253; John Gordon Davies, *He Ascended into Heaven: A Study in the History of Doctrine*, BaL (London: Lutterworth,

Basis der leider unpublizierten Habilitationsschrift von Hansjakob Becker übersichtlich zusammengefaßt wurden.<sup>3</sup> Substantiell neues Material wurde seither nur in die Diskussion um das Verhältnis zum jüdischen Wochenfest

- 
- 1958); Jürgen Boeckh, „Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste“, *JLH* 5 (1960), 1–45; Robert Cabié, *La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie (Tournai: Desclée, 1965); Wolfgang Huber, *Passa und Ostern: Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, BZNW 35 (Berlin: Töpelmann, 1969). Einen schönen Überblick gibt John Gunstone, *The Feast of Pentecost. The Great Fifty Days in the Liturgy*, StCW 8 (London: Faith, 1967); anregend bleiben auch die patristischen Ausführungen bei Jean Daniélou, *Bible et liturgie: La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, LO 11 (Paris: 1958 [1951]), 409–448. Eine übersichtliche Darstellung über „De Pentecoste in de vroege kerk“ gibt Klaas Harm Wilhelmus Klaassens, *De Vijftigdagentijd: De bijbelse gegevens, de uitwerking in de vroege kerk en de hedendaagse liturgische vernieuwing*, Thesis 39, Proefschrift (Brussel: Universitaire Faculteit voor Protestants Godgeleerdheid, 1993), 65–87. Zusammenfassungen des Forschungsstandes bieten z. B. Hansjörg Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit, 1: Herrenfeste in Woche und Jahr*, GdK 5 (Regensburg: Pustet, 1983), 79–83, Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1991 [1986]), 57–70, Hans-Christoph Schmidt-Lauber, „Himmelfahrtsfest“, *TRE* 15 (1986), 341–344; Karl-Heinrich Bieritz, „Pfingsten/Pfingstfest/Pfingstpredigt 11: Das Pfingstfest in der Kirchengeschichte“ *TRE* 26 (1996), 382–387, sowie zuletzt Paul F. Bradshaw und Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity*, ACC 86 (London: SPCK und Collegeville, Minn.: Liturgical, 2011), 69–74. Liturgiehistorisch äußerst ergiebig ist auch die Einleitung von Nathalie Rambault zu Johannes Chrysostomus, *Ascens.* (CPG 4342) und *Pent.* (CPG 4343.1; SC 562).
- 3 Franz-Rudolf Weinert, *Christi Himmelfahrt: Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums*, Diss.T 25 (St. Ottilien: EOS, 1987), 8–22, unter Verweis auf Hansjakob Becker, *Christi Himmelfahrt: Predigt—Lied—Bild*, Habil., unpubl. (München, 1977 [non vidi]). Von bleibender Bedeutung ist—trotz apologetischer Tendenz—auch die gründliche Aufarbeitung des patristischen Dossiers bei Urban Holzmeister, „Der Tag der Himmelfahrt des Herrn“, *ZKTh* 55 (1931), 44–82, und Victorien Larrañaga, *L'ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, SPIB (Rome: Institut biblique pontifical, 1938), 492–601; in jüngerer Zeit vgl. u. a. Hendrik F. Stander, „Fourth- and Fifth-Century Homilists on the Ascension of Christ“, in: *The Early Church in its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*, hg. Abraham J. Malherbe, Frederick W. Norris und James W. Thompson, NT.S 90 (Leiden: Brill, 1998), 268–286. Wichtige Beiträge zur Festhomiletik enthält das Themenheft *God Went Up Today: Preaching the Ascension in Late Antique Christianity*, hg. Richard W. Bishop und Johan Leemans = *QL* 92/4 (2011). Zu Jerusalem und Konstantinopel vgl. zuletzt Georgia Frank, „Sensing Ascension in Early Byzantium“, in: *Experiencing Byzantium. Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies, Newcastle and Durham, April 2011*, hg. Claire Nesbitt und Mark P. C. Jackson, SPBSP 18 (Farnham: Ashgate, 2013), 293–309.

eingebraucht,<sup>4</sup> die zuletzt von Clemens Leonhard in eine neue Phase geführt wurde.<sup>5</sup>

Die jüngere Forschung ist vor allem von zwei Beiträgen bestimmt: Erstens hat Gerard Rouwhorst darauf aufmerksam gemacht, daß die christliche Pentekoste zunächst keineswegs universal bekannt war, sondern daß eine kritische Revision des Quellendossiers die sichere Bezeugung der Pentekoste letztlich auf drei Regionen beschränkt:<sup>6</sup> auf Tertullians Africa, auf das palästinische Caesarea des Origenes und auf Kleinasien als Herkunftsort der Paulusakten. Daß ausgerechnet das syrische Christentum, dem allgemein am ehesten eine gewisse Nähe zu jüdischen Bräuchen und Auffassungen zugesprochen wird,<sup>7</sup> zunächst keine Pentekoste gekannt zu haben scheint, spreche gegen eine liturgiehistorische Kontinuität zwischen spätantikem Judentum und Christentum.

Diese Diskontinuität wurde zweitens von Clemens Leonhard eindrucksvoll dargelegt;<sup>8</sup> eine freudige Fünfzigtagezeit ist im Judentum schlicht nicht belegt. Fundamental für die Neubewertung der innerchristlichen Festgeschichte ist zudem die Beobachtung, daß für die Feier der Pentekoste ein dominikaler Paschatermin konstitutiv ist, was jedenfalls eine historische Universalität des Brauches ausschließt und auch gegen seine Ursprünglichkeit spricht, falls man mit der Mehrheit der jüngeren Forschung die quartodezimanische Feier als die ältere Form der christlichen Paschafeier ansieht.<sup>9</sup>

4 Jean Potin, *La fête juive de la Pentecôte: Étude des textes liturgiques*, LeDiv 65a–b (Paris: Cerf, 1971); W. Hall Harris, *The Descent of Christ: Ephesians 4:7–11 and Traditional Hebrew Imagery*, AGJU 32 (Leiden: Brill, 1996 [repr. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1998]).

5 Clemens Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*, SJ 35 (Berlin: De Gruyter, 2006), 159–188; vgl. auch den Beitrag in diesem Band.

6 Gerard Rouwhorst, „The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost“, in: *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999: Ascetica, Gnostica, Liturgica. Orientalia*, hg. M. F. Wiles und E. J. Yarnold, StPatr 35 (Leuven: Peeters, 2001), 309–322.

7 Gerard Rouwhorst, „Jewish liturgical traditions in early Syriac Christianity“, VC 51 (1997), 72–93.

8 S. o. Anm. 5.

9 Leonhard, *The Jewish Pesach* (wie Anm. 5), 186f; vgl. auch schon Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 59f. Zur mutmaßlichen Ursprünglichkeit der quartodezimanischen gegenüber der dominikalen Paschafeier vgl. den Forschungsbericht von Giuseppe Visonà, „Ostern/Osterfest/Osterpredigt. I. Geschichte, Theologie und Liturgie“, TRE 25 (1995), 517–530 (518f), und Gerard Rouwhorst, „Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels: Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie“, in: *Theologie des Gottesdienstes*, hg. Martin Klöckener, Angelus A. Häußling und Reinhard Meßner, GDK 2/2 (Regensburg: Pustet, 2008), 491–572 (539–545, insbesondere 540f).

Drittens werden in jüngerer Zeit wieder verstärkt liturgiehistorische Modelle vertreten, welche die liturgischen Entwicklungen des nachkonstantinischen Jahrhunderts generell und die Ausprägung von Festkreisen im besonderen als kreative Innovation der reichskirchlichen Zeit und nicht bloß als Entfaltung eines älteren theologischen und liturgischen Kerns verstehen.<sup>10</sup>

Viertens scheint es zunehmend unwahrscheinlich, daß sich ein in mehrere Festzyklen entfaltetes Kirchenjahr schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts allgemein verbreitet hatte; namentlich die verschiedenen nach einer harmonisierten biblischen Chronologie entfalteten Feiern des Osterfestkreises scheinen in verschiedenen Regionen mit recht unterschiedlicher Geschwindigkeit rezipiert worden zu sein, wobei außerdem selbst innerhalb relativ zusammenhängender Räume mitunter divergente Praktiken zu beobachten sind.<sup>11</sup>

## 1.2 Konkrete Fragen

Diese Forschungslage fordert eine regional differenzierte Betrachtung der Quellen nicht nur im Blick auf die Verbreitung, sondern auch auf das Verständnis der Pentekoste und der verschiedenen Feste der Osterzeit.<sup>12</sup> Dabei ist selbstverständlich einerseits zu beachten, daß argumenta e silentio nur beschränkte Tragfähigkeit haben;<sup>13</sup> auch ist die erste Bezeugung eines

10 Harald Buchinger, „Zu Ursprung und Entwicklung des liturgischen Jahres: Tendenzen, Ergebnisse und Desiderate heortologischer Forschung“, *LJ* 61 (2011), 207–240; ders., „Heilige Zeiten? Christliche Feste zwischen Mimesis und Anamnesis am Beispiel der Jerusalemer Liturgie der Spätantike“, in: *Communio Sanctorum: Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, hg. Peter Gemeinhardt und Katharina Heyden, RVV 61 (Berlin: De Gruyter, 2012), 283–323 (286–292); Wolfram Kinzig, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres“, in: *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche: Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche*, hg. W. Kinzig, U. Volp und J. Schmidt, SPA 11 (Leuven: Peeters, 2011), 3–41; Martin Wallraff, „Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike“, in: ebd. 69–97.

11 Innere Vielfalt zeigt sich in allen Regionen, für die im 4./5. Jh. verschiedene Quellen zur Verfügung stehen, wie z. B. Kleinasien im Osten und Norditalien im Westen; vgl. Harald Buchinger, „Pascha“, *RAC* 26:1033–1077. Überaus hilfreich, wenn auch natürlich im Detail zu präzisieren und zu ergänzen ist die tabellarische Übersicht bei Kinzig, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung“ (wie Anm. 10), 32–39.

12 Die Fülle anonym oder eindeutig pseudonym überlieferter Predigten muß hier leider vernachlässigt werden, da diese in der Regel nicht ohne Zirkelschluß zu datieren und lokalisieren wären.

13 Im Gegenzug zum Schweigen von Quellen bestimmter Regionen gibt es Zeugnisse für eine frühe Entfaltung des Festkreises, die sich einer genauen historischen und geographischen Einordnung entziehen, etwa die heutzutage nicht mehr dem Gotenbischof Maximinus (5. Jh.) zugeschriebenen anonymen, teils homoiischen Predigten des *Codex*

liturgischen Phänomens nicht mit seinem historischen Ursprung zu verwechseln, der häufig im Dunkeln liegt.

Inhaltlich ist nicht nur nach der äußeren Bezeugung der einzelnen Feste, sondern auch nach deren inhaltlichem Charakter zu fragen: Inwieweit ist die Feier von Himmelfahrt und Pfingsten als Entfaltung des einen alten Pascha-Kerns oder einer archaischen Theologie der Pentekoste zu verstehen, und inwiefern handelt es sich bei der Ausdifferenzierung der Feste um einen epochalen liturgiehistorischen Entwicklungsschritt, der von qualitativ neuen heortologischen Mechanismen bestimmt ist: vor allem von einer historisierenden Vergegenwärtigung biblischer Texte, wie sie zuerst vor allem in der von Pilgerspiritualität geprägten Jerusalemer Liturgie des 4. Jahrhunderts zu beobachten ist,<sup>14</sup> aber auch von kerygmatischen Anliegen der Sicherung von Grundinhalten der nach dogmatischen Klärungen bekenntnishaft verdichteten Verkündigung unter den gewandelten Bedingungen der Reichskirche?<sup>15</sup>

In den spätantiken Quellen sind einerseits einheitsstiftende Elemente zu suchen, welche die Pentekoste als Periode auszeichnen und ein homogenes Konzept spiegeln: Auf der rituellen Ebene ist das die früh bezeugte Unterlassung der Kniebeuge und des Fastens oder der Gesang des Halleluja, indirekt auch das Fest der Mesopentekoste, das auf seine Weise die Fünfundzigtagezeit als ganze betont,<sup>16</sup> nicht zuletzt auch die Bahnlesung bestimmter biblischer Bücher (Johannesevangelium, Apostelgeschichte, Katholische Briefe, im Westen auch Johannes-Apokalypse). Auf der theologischen Ebene ist zu fragen, wo neben

---

*Veronensis* 51 (49), deren Festkalender nach Weihnachten und Epiphanie zwar noch ein Passion und Auferstehung gemeinsam gewidmetes Paschafest bezeugt, zugleich aber bereits ein Himmelfahrtsfest am 40. Tag und Pfingsten kennt: neben den *Serm.* 4–7 (CCSL 87, 59–69) vgl. insbesondere die Liste der fünf Herrenfeste in *Serm.* 7.1 (CCSL 87, 66f); daß diese Feste eigens aufgezählt werden, macht freilich deutlich, daß ihre Feier oder ihr Inhalt dem Auditorium wohl noch nicht selbstverständlich war. Die Darbringung der Erstlinge ist in *Serm.* 6.1 (CCSL 87, 64) bereits ausschließlich auf die Himmelfahrt Christi bezogen, in der er „seinen Leib für das Menschengeschlecht als Erstlinge darbrachte“. Die Verbindung von Vergebung ohne expliziten Hinweis auf das Jubeljahr, 50. Psalm und 50. Tag in der Pfingstpredigt *Serm.* 7.4 (CCSL 87, 68f) mag (indirekt?) von Origenes beeinflusst sein (s. u. Anm. 25), entspricht im übrigen aber genau dem Befund des Ambrosiaster, *Quaest.* 95.3 (wie Anm. 246). Die offenbar noch synthetische Paschafeier wäre bemerkenswert, wenn man die Entstehung im Nordafrika des 5. Jhs. suchen wollte.

14 Vgl. Buchinger, „Heilige Zeiten?“ (wie Anm. 10).

15 Vgl. Kinzig, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung“ (wie Anm. 10).

16 Nach den umfassenden Darstellungen bei Hubertus R. Drobner, „Die Festpredigten der *Mesopentecoste* in der Alten Kirche“, *Aug* 33 (1993), 137–170, und ders., „Wurzeln und Verbreitung des *Mesopentecoste*-Festes in der Alten Kirche“, *RivAC* 70 (1994), 203–245, vgl. die Beiträge von Jean-Marie Auwers und Martin Kaiser in diesem Band.

den Einzelfesten die—häufig eschatologische—Symbolik der Pentekoste als Fünfzigtagezeit artikuliert wird (was signifikanter Weise zunächst eher unabhängig von der entsprechenden Festhomiletik der Fall zu sein scheint);<sup>17</sup> von besonderem Interesse sind schließlich Elemente einer synthetischen Schau von Christologie und Soteriologie, die sich aus Motiven und Strukturen älterer Paschatheologie speist. Dabei sind nicht nur alte von neuen Testimonien unter den verwendeten Bibelstellen zu unterscheiden; auch die Wechselwirkung zwischen Exegesegeschichte und liturgischer Entwicklung ist erst für wenige klassische Belege untersucht.<sup>18</sup>

Andererseits sind die Verselbständigung der Einzelfeste von Himmelfahrt und Pfingsten und die zunehmende Zergliederung der Pentekoste als Festzeit zu gewärtigen. Die Himmelfahrt Christi und die Sendung des Geistes sind nicht bloß Momente der Erhöhung Christi, die zur theologischen Dynamik des Gesamtpascha gehören, sondern punktuelle Elemente biblischer Erzählungen; die historisierende Konzentration des liturgischen Gedächtnisses in Einzelfesten ist eine präzedenzlose Innovation des 4. Jahrhunderts, die das Konzept eines spezifischen „Festinhalts“ überhaupt erst ermöglicht hat und zur Ausbildung neuer Gattungen der Verkündigung führte, welche nur bedingt als Entfaltung der alten Paschahomiletik verstanden werden können.<sup>19</sup> Auf der theologischen Ebene ist das Verhältnis zwischen isolierender Konzentration und synthetischer Gesamtschau, zwischen thematischer Entfaltung von Einzelaspekten und der Herstellung theologischer Zusammenhänge eine Grundfrage der Untersuchung von Festpredigten. Auf der rituellen Ebene zeigt sich die zunehmende Isolation von Einzelfesten durch deren Ausstattung mit eigener Vigil und mancherorts bald auch Oktav; auch die Abgrenzung der Osteroktav innerhalb der Pentekoste untergräbt unabhängig von historischen

17 Ausnahmen sind z. B. Gregor von Nazianz, *Or.* 41.2 (wie Anm. 148) oder die Festbriefe des Athanasius von Alexandrien (s. u. Anm. 67).

18 Vgl. Potin, *La fête juive de la Pentecôte*, und Harris, *The Descent of Christ* (wie Anm. 4), v. a. zu Ps 68 (69),<sup>19</sup> weiters Weinert, *Christi Himmelfahrt* (wie Anm. 3); zu Ps 23 (24) s. André Rose, „«Attollite portas, principes, vestras . . .»: Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23)B.“, in: *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, I (Roma: Desclée, 1966), 453–478, und die leider unpublizierte Diplomarbeit von Michael Margoni-Kögler, *Psalm 24 und Christi Himmelfahrt. Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung* (Universität Wien, 1994).

19 Eine systematische Ausweitung der Untersuchung etwa von Jochen Rexer, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa: Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie*, PöBSK 8 (Frankfurt: Lang, 2002), zu Begriff und Inhalt der ὑπόθεσις (vgl. Index 338) wäre genauso lohnend wie zum Phänomen des liturgischen „Heute“ (vgl. Wallraff, „Christliche Liturgie“ [wie Anm. 10], 87).

Ursprungsfragen deren Einheit.<sup>20</sup> Fasten—als Zeichen regelmäßiger Buße oder als Teil der Initiationsfeier—trägt schließlich zur existentiellen Auflösung der österlichen Freudenzeit bei und war darum schon in der Spätantike verschiedentlich umstritten.

Manche theologischen oder rituellen Elemente sind nicht eindeutig einer dieser beiden Kategorien zuzuordnen: So kann das Himmelfahrtsgedächtnis am 50. Tag genauso gut Ausdruck eines synthetischen Konzepts wie Realisation einer mimetischen Idee sein,<sup>21</sup> wie auch die Kniebeugungszeremonie am Pfingsttag<sup>22</sup> nicht nur das Ende der Freudenzeit durch die Wiederaufnahme der Kniebeugung veranschaulichen und damit als Ausdruck eines synthetischen Verständnisses der Pentekoste aufgefaßt werden muß, sondern auch als punktuell-mimetisches Ritual interpretiert werden kann, das als Nachvollzug der als Reaktion auf die Himmelfahrt in Lk 24,52 erzählten Proskynese der Jünger ein narratives Detail des biblischen Textes liturgisch inszeniert.<sup>23</sup>

## 2 Osten

### 2.1 Palästina

#### 2.1.1 Caesarea

Origenes († nach 250) kennt neben dem wöchentlichen Rüsttag und Herrentag nur Pascha und Pentekoste als Feiern der Christen im Rhythmus der Zeit; „die Tage der Pentekoste“ sind dabei eindeutig ein Zeitraum, der

20 Zur Osteroktav vgl. D. F. Vandenbroucke, „Les origines de l’octave pascale“ *QLP* 27 (1946), 133–149; H. A. J. Wegman, *Het paasoktaaf in het Missale Romanum en zijn geschiedenis* (Assen: Van Gorkum, 1968); Vitaly Permiakov, „The Historical Origins of the Feast of Antipascha“, *SVTQ* 47 (2003), 155–182.

21 Rouwhorst, „The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost“ (wie Anm. 6), 320: „... if the fiftieth day is viewed as the conclusion of a period in which the presence of the Risen Lord was celebrated. The commemoration of the Ascension at the very end of that period might then have the character of a kind of farewell ceremony. I would further suggest that the origins of this practice might go back to the tradition of Jerusalem“.

22 O. H. E. Burmester, „The Office of Genuflection on Whitsunday“, *Mus* 47 (1934), 205–257; Adolf Rücker, „Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Kirchen“, in: *Heilige Überlieferung: Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes ... Ildefons Herwegen ... dargeboten*, hg. Odo Casel, BGAM.S (Münster: Aschendorff, 1938), 193–211.

23 So implizit schon A(nton) Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l’étude historique des liturgies chrétiennes*, Clrén 3. Aufl. durchges. v. Bernard Botte (Chevetogne, 1953), 156f; vgl. aber u. Anm. 42.



mit der Auferstehung und Erhöhung der Christen mit Christus sowie mit der Geistgabe assoziiert ist.<sup>24</sup> Darüber hinaus entfaltet Origenes an anderen Stellen die symbolische Bedeutung des „Pentekoste“ genannten biblischen Wochenfestes auch im Licht des Jubeljahres im 50. (πεντηχοστός) Jahr. Neben der sich daraus ergebenden allgemeinen Symbolik des *quinquagesimus numerus* als *sacramentum* von Vergebung<sup>25</sup> sowie der üblichen Eschatologisierung biblischer Feste<sup>26</sup> verbindet Origenes die am Wochenfest darzubringende Erstlingsgarbe mit der Geistgabe zum selben Termin gemäß Apg 2,1–4.<sup>27</sup> Auch wenn Origenes dabei immer vom biblischen Fest und nicht von der christlichen Festzeit spricht, legt seine Exegese den Grund für wichtige Stränge späterer Theologie der Pentekoste.<sup>28</sup>

Eusebius († vor 341) übernimmt zwar das Motiv, die Pentekoste als „größeres“ oder gar „größtes Fest“ sei Abbild des Himmelreiches und in ihrer siebenwöchigen Dauer Symbol der künftigen Ruhe; er bezeugt auch die Unterlassung von Kniebeugung und Fasten während der Fünfzigtagezeit. Die Darbringung der „neuen Brote“ (vgl. Lev 23,16f) deutet er als Typus der Berufung der Heiden. Zugleich bekommt bei ihm der letzte Tag der Pentekoste als „Siegel“ besonderes Gewicht. Gegen die Chronologie der Apostelgeschichte verbindet er damit

24 *Cels.* 8.22 (SC 150, 222–224 [v. a. 224]), mit Anspielungen auf Kol 3,1; Eph 2,6; Apg 1,13f; 2,2f. Zur Pentekoste bei Origenes s. Harald Buchinger, *Pascha bei Origenes*, 2, IThS 64/2 (Innsbruck: Tyrolia, 2005), 812–817.

25 *Hom. Num.* 5.2 (GCS 7, 27f), auch mit der Rechnung von 7 Wochen plus einem Tag; vgl. auch *Hom. Num.* 25.4 (GCS 7, 239); *Comm. Matt.* 11.3 (GCS 10, 38); *Prol. Ps.* 1.16 (Rietz, 10). Die signifikante Kombination von Pentekoste, Jubeljahr und 50. Psalm findet sich später z. B. bei Hieronymus, *Comm. Isa.* 2.4 zu Jes 3,3a (VL.AGLB 23, 223–226), und Ambrosius, *Apol. Dav.* 1.8.42 (CSEL 32.2, 324f), wieder, der Sache nach, wenn auch ohne expliziten Bezug zum Jubeljahr, auch beim Ambrosiaster, *Quaest.* 95.3 (wie Anm. 246) und in *Serm.* 7.4 der *Collectio Veronensis* (wie Anm. 13). Die stereotype Assoziation von Pentekoste und Jubeljahr kann hier nicht detailliert durch das spätere Schrifttum verfolgt werden; vgl. z. B. Athanasius, *Ep. fest.* 1.10.20 (wie Anm. 67); Hieronymus, *Comm. Am.* 2 zu Am 5,3 (CCSL 76, 274), und *Ep.* 78.14 (CSEL 55<sup>2</sup>, 63); Gregor von Nazianz, *Or.* 41.2 (wie Anm. 148); Isidor von Sevilla, *Eccl. off.* 1.34.4 (wie Anm. 316). Ob hinter der bei Cäsarius von Arles, *Serm.* 211.1 (wie Anm. 286), bezeugten Verwendung von Ps 50 (51) in *Quinquagesimo* Zahlensymbolik steht, ist nicht zu eruieren.

26 *Hom. Num.* 27.8 (GCS 7, 266); *Hom. Num.* 28.4 (GCS 7, 285).

27 *Hom. Lev.* 2.2 (GCS 6, 291f).

28 Für die Zuschreibung des unter dem Namen Hippolyts überlieferten *Frgm. Ps.* 9 (GCS 1/2, 138f) an Origenes s. Buchinger, *Pascha bei Origenes* (wie Anm. 24), 817.

die „Aufnahme Christi“<sup>29</sup>—eine in Palästina und Syrien zunächst auch sonst dominante Tradition.<sup>30</sup>

### 2.1.2 Jerusalem

Sollte der armenisch überlieferte Brief des Makarius von Jerusalem an die Armenier nicht dem zweiten Bischofs dieses Namens (552 und 563/564–574?), sondern Makarius dem Ersten, einem Zeitgenossen des Eusebius und Konstantin zuzuschreiben und ins Jahr 335 zu datieren sein, wäre die Frühgeschichte des liturgischen Jahres neuzuschreiben; nennt das bei Ananias von Shirak (7. Jh.) überlieferte Fragment doch neben Ostern auch Epiphanie und Pfingsten—als Termin der Herabkunft des Geistes—als Taftermin.<sup>31</sup> Da auch andere liturgische Details des Kontexts ansonsten erst später bezeugt sind, muß freilich die Datierung des Dokuments genauso wie der liturgiehistorische Quellenwert des Überlieferungsgeschichtlich außerdem instabilen Textes offenbleiben.<sup>32</sup>

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts bezeugen die präbaptismalen Katechesen des Cyrill von Jerusalem zwar möglicherweise schon die mystagogische Osteroktav;<sup>33</sup> über die liturgische Gestalt der Pentekoste ist dagegen nichts zu erfahren. Nach der 14. Katechese wurde die Himmelfahrtsperikope „am Vortag, einem Herrentag“ gelesen—seit jeher eine *crux interpretum* in der Rekonstruktion der Jerusalemer Liturgie vor Ostern.<sup>34</sup> Daß zur Deutung des Glaubensartikels von der Himmelfahrt mit Ps 46 (47),6 und Ps 23 (24) unter anderem Schriftstellen herangezogen werden, die einige Generationen später im Armenischen Lektionar im Wortgottesdienst des Himmelfahrtsfestes

29 *Solemn. pasch.* 4 (PG 24:697D–700C); vgl. auch *Vit. Const.* 4.64 (FC 83, 488 = GCS 1/1, 146f).

30 Zu den wesentlich selteneren westlichen Zeugnissen s. u. Anm. 233f.

31 Abraham Terian, *Macarius of Jerusalem: Letter to the Armenians, A.D. 335*, Avant 4 (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary und St Nersess Armenian Seminary, 2008), 82 (die Version des *Kanonagirk* spricht nicht von der Pentekoste).

32 Eine ähnliche Fest-Trias wie Makarius bietet unter anderem das vielleicht in der 2. Hälfte des 5. Jhs. möglicherweise ebenfalls im Jerusalemer Umfeld zu situierende *Testamentum Domini*; s. u. Anm. 62–65.

33 *Catech.* 18.33 (Rupp, 336–338); der Text wird häufig für eine sekundäre Anpassung an die jüngeren Mystagogien gehalten.

34 *Catech.* 14.24 (Rupp, 140); Nicholas V. Russo, „The Distribution of Cyril's *Baptismal Catecheses* and the Shape of the Catechumenate in Mid-Fourth-Century Jerusalem“, in: *A Living Tradition: On the Intersection of Liturgical History and Pastoral Practice. Essays in Honor of Maxwell E. Johnson*, hg. David A. Pitt, Stefanos Alexopoulos und Christian McConnell, A Pueblo Book (Collegeville, Minn: Liturgical, 2012), 75–100.

verwendet werden,<sup>35</sup> ist wohl am ehesten ein prominenter Beweis dafür, wie sehr exegetisch-theologische Motivkombinationen der liturgischen Entwicklung Pate standen und illustriert damit jenen historischen Primat der Theologie über der Liturgie, der in der Alten Kirche auch sonst nicht selten zu beobachten ist.<sup>36</sup>

Egeria schweigt nämlich noch (vermutlich 381–384) über ein Himmelfahrtsfest am 40. Tag nach Ostern; statt dessen erzählt sie an diesem Termin von einer Feier *apte diei et loco* in Betlehem, die vermutlich mit dem in den späteren liturgischen Quellen erwähnten Gedächtnis der Unschuldigen Kinder zu identifizieren ist.<sup>37</sup> Eine Schlüsselfrage der Liturgiegeschichte liegt nun darin, wie signifikant dieses Schweigen der Egeria ist. Daß Egeria nicht in allem als unumstrittene Zeugin gilt, beweist ihre völlig erratische Angabe über die achtwöchige Dauer der Quadragesima,<sup>38</sup> auch ist damit zu rechnen, daß die Koinzidenz des 40. Tages nach Ostern mit dem kalendarisch fixierten Gedächtnis der Unschuldigen Kinder<sup>39</sup> in dem von ihr geschilderten Jahr zu einer atypischen liturgischen Situation geführt haben könnte. Dafür, daß ein Himmelfahrtsfest am 40. Tag in Jerusalem zu ihrer Zeit tatsächlich noch unbekannt war, spricht allerdings die Schilderung eines Himmelfahrtsgedächtnisses am Nachmittag des 50. Tages: Während der mimetische Sondergottesdienst des Vormittags der am Zion lokalisierten Geistgabe nach der Apostelgeschichte gewidmet ist, findet am Nachmittag „an der Stelle, wo der Herr in den Himmel auffuhr“, ein Gottesdienst statt, in dessen Zentrum die Lesung „wiederum aus der Apostelgeschichte“ steht, „wo sie von der Himmelfahrt des Herrn nach der Auferstehung spricht“.<sup>40</sup> Das oben zitierte Zeugnis des Eusebius legt nahe, daß

35 *Catech.* 14.24 (Rupp, 140–142); Armenisches Lektionar 57 (PO 36/2=168:338 [200]).

36 Harald Buchinger, „Zu Ursprung und Entwicklung des liturgischen Jahres: Tendenzen, Ergebnisse und Desiderate heortologischer Forschung“, *LJ* 61 (2011), 207–240 (236–240). Im Georgischen Lektionar 858z (CSCO 188 = CSCO.I 9, 166 / CSCO 189 = CSCO.I 10, 132f), das eine spätere Entwicklungsphase der Jerusalemer Liturgie dokumentiert, kommt nach der Handschrift von Latal noch die ebenfalls schon von Cyrill zitierte Prophetie von Am 9,5f dazu, was wohl eindeutig beweist, daß die literarische Entfaltung der liturgischen Pate stand und nicht umgekehrt. In *Sinai georg.* 12 (Bernard Outtier, „Un nouveau témoin partiel du lectionnaire géorgien ancien [Sinaï géorgien 12]“, *BeKa* 41 (1983), 162–174 [170]) und 54 (Bernard Outtier, „Un témoin partiel du Lectionnaire géorgien ancien [Sinaï géorgien 54]“, *BeKa* 39 [1981], 76–88 [84]) fehlt die Amos-Perikope dagegen (noch?).

37 *Itin.* 42 (FC 20, 284–286 = CCSL 175, 84); zur Identifikation vgl. Georg Rówekamp, Einl. FC 20, 24f, mit Verweis auf die ältere Literatur.

38 *Itin.* 27.1 (FC 20, 242–244 = CCSL 175, 73).

39 Armenisches Lektionar 55 (PO 36/2=168:334 [196]): 9. oder 18. Mai.

40 *Itin.* 43.5 (FC 20, 288 = CCSL 175, 85).

es sich beim Ansatz der Himmelfahrt am 50. Tag um eine alte palästinische Tradition handeln könnte. In deren Licht ist es nicht auszuschließen, den feierlichen Kniebeugungsritus, den eine Generation später (verlorene griechische Vorlage: 417–439) das Armenische Lektionar am Ende dieses Gottesdienstes vorsieht, nicht als rituelle Wiederaufnahme dieses Gestus am Ende der Pentekoste zu verstehen, sondern als mimetische Inszenierung des narrativen Details von Lk 24,52, wo—anders als in Apg 1—von einer Proskynese der Jünger als Reaktion auf die Himmelfahrt Christi die Rede ist.<sup>41</sup> Die erhaltenen Gebetstexte bieten für diese Deutung zwar keinen Anhaltspunkt;<sup>42</sup> es bleibt aber auffällig, daß der Ritus nicht am Ende des liturgischen Tages, sondern im Sondergottesdienst des Nachmittags stattfindet, dessen Lesungen im Armenischen Lektionar eindeutig sekundären Charakter haben: Mit Ausnahme des Evangeliums wird das Leseprogramm des Vormittags wiederholt,<sup>43</sup> da offenbar die auf die Himmelfahrt bezogenen Perikopen mit der Einführung des Himmelfahrtsfestes auf den 40. Tag abgewandert sind.

Nach dem möglicherweise sekundären Schluß der 18. präbaptismalen Katechese des Cyrill von Jerusalem bezeugen alle liturgischen Quellen eine mystagogisch geprägte Osteroktav;<sup>44</sup> am Abend des ersten und achten Tages finden seit Egerias Zeiten außerdem von Joh 20,19–25 und 26–31 mimetisch motivierte Gottesdienste am Zion statt.<sup>45</sup> Darüber hinaus bieten die regulären Gottesdienste dieser Woche verschiedene Osterevangelien und eine Bahnlesung der Apostelgeschichte.<sup>46</sup> Daß darin Apg 2,1–21 übersprungen

41 Die Proskynese wäre dann eine Konkretisierung der „kind of farewell ceremony“ (Rouwhorst, „The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost“ [wie Anm. 6], 320).

42 Der älteste Zeuge für die drei Gebete zur *γονυκλισία* ist das *Euchologion Barberini* gr. 336, 226–228 (BEL.S 80<sup>2</sup>, 208–212); Übersetzung bei Rücker, „Die feierliche Kniebeugungszeremonie“ (wie Anm. 22), 197–200. „An diesem Tag der Pentekoste“ wird der Geistsendung gedacht (226 [BEL.S 80<sup>2</sup>, 208f]); nur am Ende des 2. Gebetes (227 [BEL.S 80<sup>2</sup>, 211]) ist auch von einer Proskynese vor Christus die Rede. Wie weit die auch vom koptischen und armenischen Ritus rezipierten byzantinischen Gebete auf Jerusalemer Tradition zurückgehen, kann hier nicht weiter erörtert werden; Aufschluß ist hier wohl vom Vergleich mit georgischen Zeugnissen zu erwarten.

43 Armenisches Lektionar 58bis (PO 36/2=168:340 [202]–342 [204]).

44 S. o. Anm. 33; Jerusalemer Mystagogien; Egeria, *Itin.* 47 (FC 20, 300–302 = CCSL 175, 88f); Armenisches Lektionar 52ter (PO 36/2=168:326 [188]–330 [192]) etc.

45 *Itin.* 39.5; 40.2 (FC 20, 282–284 = CCSL 175, 83f); Armenisches Lektionar 45bis; 52bis (PO 36/2=168:312 [174]; 324 [186]).

46 Armenisches Lektionar 46–52 (PO 36/2=168:312 [174]–324 [186]). Bemerkenswert ist das Fehlen des sekundären-Markusschlusses Mk 16,9–20, der in Jerusalem vielleicht noch unbekannt war, als die Perikopenordnung der Osteroktav fixiert wurde; vgl. Hansjörg Auf der Maur, *Die Osterfeier in der alten Kirche*, hg. R. Meßner und W. G. Schöpf; mit



jeweiligen Woche nach Ostern gezählt werden, ohne daß damit freilich eine eigene Zeit nach der Osteroktav begänne.

### 2.1.3 Betlehem

Aus dem Palästina des ausgehenden 4. (nach 386) oder frühen 5. Jahrhunderts stammen auch jene Texte des Hieronymus († 419), welche eindeutig die Geistsendung als Inhalt der Pentekoste—im Sinne des von den Christen als *festivitas* begangenen Pfingsttages—bezeugen.<sup>53</sup> Vermutlich meint Hieronymus darum auch Pfingsten als Tag, wenn er von *pascha* im Frühling und *pentecoste* im Sommer als Tafterminen spricht,<sup>54</sup> obwohl er an anderer Stelle die Taufe „um die Tage (plural!) der Pentekoste (*circa dies Pentecostes*)“ erwähnt.<sup>55</sup> Die Pentekoste ist jedenfalls zugleich auch noch eine durch Unterlassung der Kniebeuge gekennzeichnete Freudenzeit, die mit Auferstehung und Erhöhung assoziiert ist<sup>56</sup> und in der man nicht fasten darf.<sup>57</sup> Im Prolog seiner zweiten vermutlich in Betlehem gehaltenen Ostersonntagspredigt bettet Hieronymus die Theologie des Herrentags als Auferstehungstag außerdem in die alte Aussage synthetischer Paschatheologie ein: „Er wird auch daher Herren (-tag) genannt, weil an ihm der Herr als Sieger zum Vater emporsteigt/emporstieg“.<sup>58</sup> Schließlich kennt Hieronymus neben der von ihm nicht geteilten Auffassung, man müsse wegen der Wegnahme des Bräutigams (Mt 9,15) nach dem 40. Tag ein Fasten beginnen, auch die den Montanisten zugeschriebene Tradition, nach dem 50. Tag eine Fasten-Quadragesima zu

53 *Comm. Matt.* 1 zu Mt 9,15 (CCSL 77, 57); *Comm. Gal.* 2 zu Gal 4,10f (PL 26:404B–C; gilt die zunächst erwähnte *pentecostes laetitia* der Periode oder dem anschließend genannten Tag, an dem die Christen die Ankunft des Heiligen Geistes verehren?).

54 *Comm. Zach.* 3,14 zu Sach 14,8f (CCSL 76A, 885).

55 *Jo. Hier.* 42 (CCSL 79A, 79).

56 *Comm. Eph.* Prolog (PL 26:472); der Kontext spielt neben dem zur biblischen Orchestrierung des Descensus geläufigen Motiv der Beraubung des besiegten Starken von Mt 12,29 parr auch auf den Himmelfahrts-Topos der gefangengeführten Gefangenschaft von Eph 4,8 / Ps 67 (68),19 an. *Lucif.* 8 (CCSL 79B, 26) erwähnt die traditionelle Unterlassung von Kniebeuge und Fasten *omni Pentecoste*; daß auch die Pachomianer *tempore Paschae et Pentecostes* nicht fasten, bezeugt *Praef.* 5, in: Amand Boon, *Pachomiana latina*, BRHE 7 (Louvain: Bureaux de la Revue, 1932), 7, ebenso wie *Ep.* 22,35 (CSEL 54<sup>2</sup>, 200). Das generelle Fastenverbot in der Pentekoste setzt auch *Ep.* 41,3 (CSEL 54<sup>2</sup>, 313) voraus.

57 *Ep.* 41,3 (CSEL 54<sup>2</sup>, 313). In *Ep.* 71,6 (CSEL 55<sup>2</sup>, 6f) erörtert Hieronymus, daß die Apostel nach dem Zeugnis der Apg zu Pfingsten gefastet hätten (was der Text so nicht sagt), ebenso Paulus am Herrentag (vgl. Apg 13,2f, wo vom Herrentag freilich nicht die Rede ist?), verwahrt sich aber gegen die Meinung, an Festen fasten oder die zusammenhängende Fünfzigtagezeit aufheben zu wollen.

58 *Tract. var.* (CCSL 78, 550, 52–54).

halten.<sup>59</sup> Auf ein liturgisches Himmelfahrtsgedächtnis an einem dieser Daten ist daraus freilich nicht zwingend zu schließen. Die aus der Berechnung von Terminangaben über den Exodus erschlossene Koinzidenz führt ihn im übrigen zur exegetischen Gegenüberstellung von Gesetzesgabe am Sinai und Herabkunft des Geistes.<sup>60</sup>

#### 2.1.4 Gaza

Eine mehrtägige Feier—vermutlich in Form einer Oktav—des Osterfestes, an dem auch die Basilica Eudoxiana geweiht wurde, bezeugt für den Anfang des 5. Jahrhunderts die *Vita* des Bischofs Porphyrius († 420) von Gaza, die allerdings darüber schweigt, ob und wie die Osterfeier bereits mimetisch entfaltet war.<sup>61</sup>

#### 2.1.5 Das *Testamentum Domini*—aus Palästina?

Das *Testamentum Domini* (2. Hälfte 5. Jh.?) bietet wiederholt eine archaische Liste von „Zeiten“, an denen einerseits eine eucharistische Mystagogie durch Bischof oder Presbyter, andererseits das Gotteslob der Witwe fällig ist: neben dem wöchentlichen Samstag und Sonntag werden Pascha, Epiphanie und Pentekoste genannt.<sup>62</sup> Während letztere in diesem Zusammenhang wohl eher als einzelner Festtag zu verstehen ist, ist nicht nur im unmittelbaren Kontext ausdrücklich von den „Tagen der Pentekoste“ die Rede, an denen die Witwe nicht faste;<sup>63</sup> auch an anderer Stelle heißt es, daß während der Pentekoste als Periode von Ruhe- und Freudentagen „niemand faste oder das Knie beuge“.<sup>64</sup> Sollte das Dokument „im weiteren Umkreis von Jerusalem entstanden sein“,<sup>65</sup> könnte es—bei aller Problematik von *argumenta e silentio*—durch das Schweigen seines elementaren Festkalenders über das

59 *Comm. Matt.* 1 zu Mt 9,15 (wie Anm. 53); vgl. auch *Ep.* 41.3 (CSEL 54<sup>2</sup>, 313).

60 *Ep.* 78.15 (CSEL 55<sup>2</sup>, 63). Vielleicht kannte Hieronymus diese Tradition aus Rom; vgl. Anm. 246.

61 Marcus Diaconus, *Vit. Porph.* 92 (FC 53, 204 = Grégoire und Kugener, 71).

62 *Testamentum Domini* 1.28; 1.42 (Rahmani, 66; 100).

63 *Testamentum Domini* 1.42 (Rahmani, 100).

64 *Testamentum Domini* 2.12 (Rahmani, 134).

65 Michael Kohlbacher, „Wessen Kirche ordnete das *Testamentum Domini* Nostri Jesu Christi? Anmerkungen zum historischen Kontext von *CPG* 1743“, in: *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen: Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg*, hg. Martin Tamcke und Andreas Heinz, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9 (Münster: LIT, 2000), 55–137 (81). Der Festkalender paßt auch sonst nach Palästina: „das Fehlen des Weihnachtsfestes ist im 5. Jh., bes. in der zweiten Hälfte, außerhalb konservativer Kreise Palästinas zumindest auffällig“ (78).



Himmelfahrtsfest die zögerliche Rezeption dieses in Jerusalem ja erst sekundär eingeführten Festes bezeugen.

## 2.2 *Alexandrien und das ägyptische Hinterland*

### 2.2.1 Alexandrien

Ob die Ausführungen der gegen Ende der caesareensischen Phase des Origenes für seinen alexandrinischen Auftraggeber Ambrosius verfaßten Apologie *Contra Celsum* über Pascha und Pentekoste auch für Alexandrien in Anspruch zu nehmen sind, muß offenbleiben.

Athanasius († 373) ist somit der erste sichere Zeuge für Ägypten. Er vertritt in seinen Osterfestbriefen (ab 329) eine von Origenes geprägte Theologie<sup>66</sup> und ein archaisches Konzept der Pentekoste als eines von Freude geprägten Zeitraums von sieben Wochen mit einer synthetischen Theologie und stark eschatologischen Symbolik;<sup>67</sup> von ihm stammt darüber hinaus die Bezeichnung „großer Sonntag“.<sup>68</sup> Der Empfang der Gnade des Geistes ist noch mit den „sieben Wochen der Pentekoste“ verbunden,<sup>69</sup> ein entsprechendes Fest nicht in Sicht; dafür „feiern wir, indem wir in ihr (sc. der Pentekoste)

66 Alberto Camplani, *Atanasio di Alessandria: Lettere Festali. Anonimo: Indice delle Lettere Festali*, LCPM 34 (Milano: Paoline, 2003), 167–174.

67 Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 64–68, zitiert die einschlägigen Passagen in lateinischer Übersetzung. Die ausführlichste Deutung bietet *Ep. fest.* 1.10.20 (Cureton, 19 / LCPM 34, 236): Athanasius nennt—vermutlich im Gefolge des Origenes; vgl. Anm. 25—als Inhalt des typologisch auf die Pentekoste bezogenen Wochenfests den in der Bibel eigentlich zum Jubeljahr gehörigen Schuldennachlaß. Der „große Sonntag“ der Christen dagegen sei „Zeichen der kommenden Welt“; an ihm „bekommen wir hier (unten) das Angeld, das kommende ewige Leben zu empfangen. Dann schließlich, von hier (unten) hinübergegangen, feiern wir mit Christus ein vollkommenes Fest...“. Daß ausgerechnet dieser erste und umfangreichste Text des Athanasius über die Pentekoste einleitend zwar ausdrücklich davon spricht, daß „wir eine nach der anderen alle sieben Wochen zählen“, aber auf diese Weise „den heiligen Tag (!) der Pentekoste feiern“, gibt Rätsel auf: Wenn hier nicht die Periode von ihrem letzten Tag her definiert wird (wogegen spricht, daß es erstens bis zu dieser Zeit keinen eindeutigen Beleg für die Verwendung des Terminus für ein christliches Fest an diesem Tag gibt und daß zweitens Athanasius die Geistgabe mit der Periode der Pentekoste verbindet; s. u. Anm. 69), könnte es sich auch um einen Fehler der syrischen Übersetzung handeln (so Cabié, *La Pentecôte* [wie Anm. 2], 63). *Fug.* 6 (sc 56bis, 139) erwähnt beiläufig, daß in der Woche nach der Pentekoste das Volk (wieder) fastete.

68 *Ep. fest.* 1.10.20 (wie Anm. 67).

69 *Ep. fest.* 3.6.13 (Cureton, 32 / LCPM 34, 406). Nach *Ep. fest.* 14.6.26 (Cureton, 11 / LCPM 34, 257) „feiern wir“ in der Pentekoste als Zeitraum „(ein Fest für) den Geist (روحنا نحن)“, insofern er uns schon jetzt nahe ist“.



ruhen, die ganze Zeit das Paschafest in Christus...“<sup>70</sup>—vielleicht der älteste Beleg der Gleichsetzung von Pascha und Pentekoste, weswegen Athanasius auch von den sieben Wochen der Pentekoste sagen kann, „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat ... (Ps 117 [118],24)“.<sup>71</sup> Theophilus von Alexandrien (385–412) spricht ebenfalls davon, daß die *festivitas Pentecostes* „aus sieben Wochen gebildet wird“,<sup>72</sup> und noch Cyrill (412–444) konserviert in den Osterfestbriefen stereotyp die Formel von den „sieben Wochen der heiligen Pentekoste“.<sup>73</sup> Ein Hinweis im Johanneskommentar des Cyrill belegt zugleich allerdings eindeutig das Himmelfahrtsfest, womit die Dissoziation der Pentekoste in Einzelfeste für Alexandrien deutlich früher anzusetzen ist als weithin angenommen.<sup>74</sup> Vielleicht ist Cyrill sogar eine in den Handschriften sicher zu Unrecht Athanasius zugewiesene Himmelfahrtspredigt zuzuschreiben.<sup>75</sup>

Literatur- und liturgiegeschichtlich schwierig einzuordnen ist das Zeugnis der *Canones Athanasii*, die wiederholt von den drei Festen Epiphanie, Pascha und Pfingsten sprechen, wobei klar ist, daß das „Fest der Pentekoste“ als das

70 *Ep. fest.* 6.13.29 (Cureton, α / LCPM 34, 296).

71 *Ep. fest.* 11.15.37 (Cureton, α–αα / LCPM 34, 370).

72 In lateinischer Übersetzung überliefert bei Hieronymus, *Ep.* 96.20 (CSEL 55<sup>2</sup>, 181).

73 SC 372; 392; 434; PG 77 *passim*. Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 70, macht darauf aufmerksam, daß es die christliche Festzeit voraussetzt, wenn Cyrill in *Comm. Joel* 2 zu Joel 2,28f (Pusey 1, 335) und *Comm. Soph.* 2 zu Zeph 3,11 (Pusey 2, 228) in Anspielung auf Apg 2,1 von den „Tagen der Pentekoste“ im Plural spricht. Bemerkenswert ist auch die Auffassung von *Comm. Jo.* 2, 5 zu Joh 5,8 (Pusey 1, 307), das Gesetz sei „in den Tagen (!) der später bestimmten heiligen Pentekoste“ gegeben worden. Der „Erstling... der zur Unvergänglichkeit Geschaffenen“ ist nach *Ador.* 17 (PG 68:1097A) Christus. Didymus der Blinde († 398?), *Comm. Zacch.* 5.88 (SC 385, 1018) spricht dagegen in allegorischer Exegese ohne Bezug zur christlichen Institution davon, daß „wir“, sc. die Christen, „das Wochenfest, das Pentekoste genannt wird, feiern werden“.

74 Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 76, Kinzig, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung“ (wie Anm. 10), 39, und viele andere zitieren die Notiz der Chronik des Johannes von Nikiu (7. Jh.), c. 90 (hg. Hermann Zotenberg [Paris 1883], Übersetzung S. 385) über ein Ereignis in Antiochien als den ältesten ägyptischen Beleg für das Himmelfahrtsfest; der von Richard W. Bishop, „Cyril of Alexandria's Sermon on the Ascension (CPG 5281)“, in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, ed. by Markus Vinzent, StPatr 68/16 (Leuven: Peeters, 2013), 107–118 (110f), aufgespürte Hinweis in Cyrill, *Comm. Jo.* 10.1 zu Joh 14,28 (Pusey 2, 517) revolutioniert die Geschichte des Osterfestkreises in Alexandrien.

75 Zu Cornelis Datema, „Une homélie inédite sur l'Ascension“, *Byz.* 44 (1974), 121–137, vgl. nach Michael Margoni-Kögler, *Psalm 24 und Christi Himmelfahrt* (wie Anm. 18), nun Bishop, „Cyril of Alexandria's Sermon“ (wie Anm. 74).

„Fest nach den Fünfzig“ der Tag ist, „an dem der Heilige Geist auf die Kirche herabgekommen ist“<sup>76</sup>—eine Konzentration des Festinhalts von Pfingsten, die in Alexandrien vorher nicht in dieser Form belegt scheint.

### 2.2.2 Zur monastischen Praxis

Der Mönchsspiegel des Evagrius Ponticus († 399) macht die pragmatischen Grenzen einer hohen Theologie der Pentekoste deutlich, indem er die von Origenes übernommene spiritualisierende Interpretation, die Pentekoste sei die Auferstehung der Seele und das Fest die wahre Erkenntnis, gegen die Aufhebung des Fastens an Pascha und Pentekoste ins Feld führt; der Wille zur asketischen Fastenpraxis auch in dieser Zeit des Jahres ist für ihn stärker als die überkommene Festtheologie und die allgemeine Praxis der Kirche.<sup>77</sup> Johannes Cassian († nach 432) bekräftigt dagegen zwar die kirchliche—in seiner Darstellung gar apostolische—Tradition, bezeugt aber durch seine Diskussion auch, daß diese in monastischen Kreisen nicht unumstritten war,<sup>78</sup> während Hieronymus wiederholt unhinterfragt versichert, daß die pachomianischen Coenobiten sich in der Pentekoste der Kniebeugung und des wöchentlichen Fastens enthielten.<sup>79</sup>

76 *Can. Athan.* 16 (Riedel und Crum, 1·f/27; 87f/117); weiters *Can. Athan.* 66 (Riedel und Crum, 1·f/43; 103/131). Die Liste der drei Feste ist archaisch, das Verständnis der Pentekoste als Tag der Geistgabe nicht.

77 *Sent. mon.* 39–44 (FC 51, 182–184 = TUGAL 3/9=39, 4, 156). Auch wenn der Text dem Pascha „heute“ die Pentekoste „morgen“ gegenüberstellt, wird nicht mit Sicherheit deutlich, ob letztere eine Periode oder einen Tag darstellt; inhaltlich ist sie jedenfalls in sehr archaischem Sinne durch die Auferstehung bestimmt.

78 *Coll.* 21.19f (CSEL 13<sup>2</sup>, 594f); der Hinweis auf die Himmelfahrt am 40. Tag setzt nicht notwendig ein entsprechendes Fest voraus. Die am Wochenfest darzubringenden Erstlinge bezieht Cassian auf die Erstbekehrten des Pfingsttages von Apg 2. Zur Unterlassung des Fastens kommt auch die der Kniebeugung beim Gebet; vgl. auch *Inst.* 2.18 (CSEL 17, 32). Nach *Coll.* 21.11 (CSEL 13<sup>2</sup>, 585) hat Cassian in Klöstern Syriens diesen Brauch „keineswegs derart sorgfältig beobachtet gesehen“.

79 S. o. Anm. 56. Zu hagiographischen Zeugnissen der pachomianischen Literatur, die über die Pentekoste keine weiteren Details preisgeben als ihre auch aus den Werken des Athanasius zu erschließende Existenz, vgl. Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 72; eine wenig opulente Feier selbst des Ostersonntags mit einem Mahl aus Öl und mit Asche vermishtem Salz schildert die von Armand Veilleux, *La Liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle*, SA 57 (Roma: Pontificium Institutum S. Anselmi / Herder, 1968), 260, zitierte Anekdote verschiedener Viten über Palamon und Pachomius.

## 2.3 Syrien und Antiochien

### 2.3.1 Syrische Zeugnisse

In Syrien fehlen zunächst jegliche Hinweise auf eine Pentekoste; weder Aphrahat noch die Didaskalie erwähnen eine nachösterliche Freudenzeit oder entsprechende Feste.<sup>80</sup> Schlägt sich darin der Nachhall einer quartodezimanischen Vorgeschichte nieder, deren Ostertermin den Anschluß einer dominikal geprägten Pentekoste ausschließt?<sup>81</sup> Ephraem († 373) zugeschriebene Weihnachtshymnen zählen zwar die wohl nicht anders als am 50. Tag anzusetzende Himmelfahrt Christi als drittes Fest neben dem Geburtsfest und Pascha auf,<sup>82</sup> entstammen aber sekundären Sammlungen, deren Authentizität und damit historische Einordnung unsicher bleibt.

*Canon* 9 der zu einem schwer bestimmbaren Zeitpunkt im 4. Jahrhundert entstandenen *Doctrina Apostolorum* nennt im Festkalender neben Quadragesima und Ostern allerdings ebenfalls „am Ende der fünfzig Tage nach

80 Die bei Aphrahat (gegen Mitte 3. Jh.), *Dem.* 12.12 (Ps 1/1, 536 Graffin) diskutierte und in einzelnen deutlich späteren syrischen Zeugnissen (Ps-Ephraem, *Serm. in Hebdomadam Sanctam* 2.1 [CSCO 412 = CSCO.S 181, 7 / CSCO 413 = CSCO.S 182, 24]; Ps-Georg von Arbela, *Expositio Officiorum Ecclesiae* 1.13 [CSCO 64 = CSCO.S 25, 61 / CSCO 71 = CSCO.S 28, 51]) erwähnte „Woche der Ungesäuerten“ ist entweder eine „bookish‘ innovation“ (Leonhard, *The Jewish Pesach* [wie Anm. 5], 205–230 [214]) oder eine christliche Alternative zur jüdischen Feier der Festwoche (Gerard Rouwhorst, „The Celebration of Holy Week in Early Syriac-Speaking Churches“, in: *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 September 2008*, hg. Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples und Stefanos Alexopoulos, *Eastern Christian Studies* 12 (Leuven: Peeters, 2012), 65–80 (76–79), stellt aber zum Unterschied von jener jedenfalls eine Fastenwoche vor Ostern dar und ist nicht mit der Osteroktav zu identifizieren; im Lektionar London, *B. M. add.* 14.528, 159r (PBA 1921–1923, 307), erscheint der Begriff denn auch als Synonym für die Hohe Woche.

81 Für eine Prägung syrischer Quellen des 4. Jhs. durch Reminiszenzen an eine quartodezimanische Paschafeiervgl. G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe: Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle*, SVigChr 7/1–2 (Leiden: Brill, 1989).

82 *Nativ.* 4.58 (im Kontext von 4.57–60); 22.8 (CSCO 186 = CSCO.S 82, 30; 110f / CSCO 187 = CSCO.S 83, 28; 100); die Aufzählung der „drei Feste der Gottheit“ ist offenbar taxativ gemeint, und „das Motiv des ‚neuen Brotes‘ verbindet dieses Himmelfahrtsfest mit der Darbringung der Erstlinge am Wochenfest (vgl. Lev 23,15–20). Das ‚neue Brot‘ ist die Menschheit, die der in den Himmel auffahrende Christus als Erstlingsgabe Gott darbringt“. (Reinhard Meßner, „Die ‚Lehre der Apostel‘—eine syrische Kirchenordnung: Übersetzung und Anmerkungen“, in: *Recht—Bürge der Freiheit: Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag*, hg. Konrad Breitsching und Wilhelm Rees, KStT 51 [Berlin: Duncker & Humblot, 2006], 305–335 [319, Anm. 55]).

seiner Auferstehung . . . das Gedächtnis seines Aufstiegs zu seinem verherrlichten Vater“ und ist damit ein wichtiges Zeugnis für die Feier der Himmelfahrt am 50. Tag, die offenbar einer alten, wenn auch deshalb nicht notwendig ursprünglichen syrischen oder syropalästinischen Tradition entspricht;<sup>83</sup> diese *Canones* wurden vermutlich auf Vermittlung des Bischofs Marutha von Maipherkat († nach 419) auf der Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahr 410 Teil der kanonischen Tradition der ostsyrischen Kirche.<sup>84</sup> Eine Feier des Oktavtags von Ostern, der die Bezeichnung „neuer Sonntag“ trägt und unter anderem von der Thomas-Perikope Joh 20,24–30 geprägt ist, bezeugt eine Predigt ebendieses Marutha.<sup>85</sup> Die nicht unbedingt glaubwürdig unter seinem Namen überlieferten pseudonicänischen Kanones dokumentieren indirekt die verbreitete Unterlassung der Kniebeuge während der Pentekoste;<sup>86</sup> die präzise Zeitangabe, daß die Kniebeugung „nach der 9. Stunde des Pfingstsonntags“ beginnt, setzt wohl die in Jerusalem spätestens ab der ersten Hälfte des 5.

83 CSCO 401 = CSCO.S 175, 44 / CSCO 402 = CSCO.S 176, 38; vgl. Meßner, „Die ‚Lehre der Apostel‘“ (wie Anm. 82), 318, mit umfassendem Kommentar. Die Tradition von der Himmelfahrt zur „Vollendung der Pentekoste“ (vgl. Apg 2,1) an einem Sonntag prägt auch die Rahmenerzählung (ebd. 309; Edition: W. Cureton, *Ancient Syriac Documents* [London: Williams and Norgate, 1864], ١٤); die Korrektur zum 40. Tag in der äthiopischen (und arabischen) Fassung der *Canones* ist genauso sekundär wie in manchen syrischen Handschriften. Zahlreiche Probleme bereitet der angebliche Brief des Marutha von Maipherkat an Mar Isaak, Bischof von Seleukia-Ktesiphon, der die Feier der Himmelfahrt am 40. Tag erwähnt, von der Pentekoste schweigt, aber dafür ein 50tägiges Fasten erwähnt, das zehn Tage nach dem Himmelfahrtsfest beginnen soll (CSCO 439 = CSCO.S 191, 38 / CSCO 440 = CSCO.S 192, 34); der auch sonst gelegentlich korrupte Kontext legt nahe, daß die Passage eine Verdrehung des zitierten *Can.* 9 der *Doctrina Apostolorum* darstellt. Der Brief „ist leider nur in der Art eines Trümmerhaufens . . . erhalten“ (Meßner, „Die ‚Lehre der Apostel‘“ [wie Anm. 82], 307f); vgl. auch die Diskussion bei Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 157f.

84 *Can.* 13 der von Marutha wesentlich geprägten Synode von Seleukia-Ktesiphon (*Synodicon orientale*, hg. J. B. Chabot [Paris: Klincksieck, 1902], 27, ebenso im Rahmen ebd. 20) schweigt merkwürdigerweise von Pentekoste und/oder Pfingsten, obwohl man dieses als drittes Jahresfest in einer Reihe mit „Epiphanie“ als „dem großen Fest der Geburt“ und dem „großen Tag der Ungesäuerten“ als „dem großen Tag seiner Auferstehung“ erwarten würde; vgl. Reinhard Meßner, „Die Synode von Seleukeia-Ktesiphon 410 und die Geschichte der ostsyrischen Messe“, in: *Haec sacrosancta synodus: Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge. FS Bernhard Kriegbaum*, hg. Reinhard Meßner und Rudolf Pranzl (Regensburg: Pustet, 2006), 60–85 (68 mit Anm. 33).

85 Michel Kmosko, „Analecta syriaca e codicibus Musei Britannici excepta III: Homilia in ‚Dominicam novam‘ Mârûthae adscripta“, *OrChr* 3 (1903), 384–415.

86 *Can.* 71 (CSCO 439 = CSCO.S 191, 113f / CSCO 440 = CSCO.S 192, 94).

Jahrhunderts und später auch anderswo verbreitete Kniebeugungszeremonie zu diesem Anlaß voraus.

Für die weitere mimetische Entfaltung des Osterfestkreises gibt es in Syrien erst relativ späte Zeugnisse:<sup>87</sup> Narsai († 502: „Neuer Sonntag“ der Osteroktav, Himmelfahrt und Pfingsten), Jakob von Sarugh († 520/521: „Neuer Sonntag“, Himmelfahrt und Pfingsten) und Cyrus von Edessa (Mitte 6. Jh.: Himmelfahrt und Pfingsten) zugeschriebene Vers- und Prosahomilien veranschaulichen die Verselbständigung des Himmelfahrtsfestes am 40. Tag und die theologische Entfaltung des gesamten Osterfestkreises in der syrischen Tradition.<sup>88</sup> Einen historisch zuverlässigen Beleg für ein von der Sendung des Geistes unterschiedenes Himmelfahrtsfest in Ostsyrien bietet schließlich Thomas von Edessa (gegen Mitte des 6. Jahrhunderts?).<sup>89</sup>

Das von F. C. Burkitt herausgegebene altsyrische Lektionar verzeichnet nach einer als „Woche der Ruhe“ mit täglichen Formularen ausgestatteten

87 Die von T. Jansma, „Une homélie anonyme sur l'effusion du Saint Esprit“, *OrSyr* 6 (1961), 157–178, übersetzte und mit aller Vorsicht ins späte 4. oder frühe 5. Jh. datierte Homilie (freundlicher Hinweis von Rich Bishop) gehört wohl zu einem der Geistgabe von Apg 2 gewidmeten Pfingstfest, auch wenn dies nicht mit letzter Deutlichkeit gesagt wird; der einleitende Hinweis auf die triumphale Himmelfahrt Christi schließt die Existenz eines entsprechenden Festes weder aus noch impliziert er sie.

88 Narsai, *Memra* 26f (Mingana 2, 55–84: Neuer Sonntag, unübersetzt, und Pfingsten: vgl. Isaac Arickappillil, „Mar Narsai, the ‚charismatic‘: A Study based on Mar Narsai's Homily on Pentecost“, *The Harp* 13 [2000] 125–134 [*non vidi*]); *Memra* 5 (PO 40/1=182:162–186: Himmelfahrt); Jakob von Sarugh, *Memra* 57f (Bedjan 2, 649–689: Neuer Sonntag und Pfingsten; erstere unübersetzt, letztere BKV 6, 271–285, und Thomas Kollamparampil, *Jacob of Serugh: Select Festal Homilies* [Rome: Centre for Indian and Inter-religious Studies / Bangalore: Dharmaram, 1997], 354–369); *Memra* auf die Himmelfahrt (Paul Bedjan, *Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia* [Lipsiae: Harrassowitz, 1902], 808–832; Übersetzung: Kollamparampil, *Jacob of Serugh*, 331–352); über weitere Zählungen und Editionen informiert Sebastian P. Brock, „The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai: Index of Incipits“, *JSS* 32 (1987) 279–313; ders., „A Guide to Narsai's Homilies“, *Hugoye* 12 (2009), 21–40; Cyrus von Edessa, „Erklärungen von Himmelfahrt und Pfingsten“ (CSCO 355 = CSCO.S 155, 137–187 / CSCO 356 = CSCO.S 156, 121–165). Ich danke Rich Bishop für die bibliographischen Hinweise. Probleme der Zuschreibung, Abgrenzung und liturgischen Zuordnung, wie sie Gerard Rouwhorst, „The Celebration of Holy Week“ (wie Anm. 80), 72–74, für die Hohe Woche kritisch diskutiert hat, können hier nicht weiter erörtert werden; möglicherweise ist die überkommene Gestalt von der späteren liturgischen Rezeption beeinflusst.

89 Unedierte Erklärung des Epiphaniefestes, zitiert bei Ute Possekel, „Thomas von Edessa über das Epiphaniefest: Erste Anmerkungen zu einer unveröffentlichten Handschrift“, in: *Liturgie und Ritual* (wie Anm. 10), 153–176 (159).

Osteroktav und einer anschließenden Lesung von Joh 1 (als Rest einer Bahnlesung wie in Jerusalem?) ein Himmelfahrtsfest am 40. Tag; der 50. Tag heißt in Anspielung auf Apg 2,1 „Sonntag der Vollendung der Pentekoste“.<sup>90</sup> Wann und wo dieses Lektionar jemals in Gebrauch war, bleibt freilich unklar.<sup>91</sup>

### 2.3.2 Johannes Chrysostomus

Die zwischen 386 und 398 in Antiochien gehaltenen Predigten des Johannes Chrysostomus sind Schlüsselzeugnisse für die frühe Entfaltung des gesamten Osterfestkreises von der Hohen Woche bis Pfingsten außerhalb von Jerusalem. Seine Himmelfahrtspredigt ist einer der ältesten sicheren Belege für dieses Fest, das auch in der authentischen Pfingstpredigt erwähnt wird; daß diese einleitend nur von Epiphanie, Pascha und Pentekoste spricht, ist vielleicht ein Nachhall eines älteren, archaischen Festkalenders und zudem von der Typologie der drei Feste von Ex 23,17 motiviert.<sup>92</sup> Dem Anfang der Predigt auf die Himmelfahrt zufolge wird diese wie der Karfreitag im Martyrium vor der Stadt (vor dem Romanesiator) gefeiert<sup>93</sup>—ein mimetisches Zitat des Ölbergs? Die auch von der Pfingstpredigt aufgegriffene Erörterung darüber, daß Christus an diesem Tag den „Erstling (ἀπαρχή) unserer Natur hinaufgeführt“ habe,<sup>94</sup> zeigt, daß dieses Thema sehr bald nichts mehr mit Pfingsten und einer typologischen Exegese des Wochenfestes zu tun haben mußte, auch wenn der Pfingstpredigt die theologische Verbindung von Himmelfahrt und Geistgabe nicht fremd ist.<sup>95</sup> Die Predigt auf den Heiligen Philogonius

90 London, *B.M. add.* 14.528, 173r–184r (PBA 1921–1923, 310–312).

91 Konrad D. Jenner, „The Relation between Biblical Text and Lectionary Systems in the Eastern Church“, in: *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, hg. Ada Rappaport-Albert und Gillian Greenberg, JSOT.S 333 = *The Hebrew Bible and Its Versions* 2 (Sheffield: Academic, 2001), 376–411 (377), vertritt gegen ältere Ansätze eine Datierung ins 7. Jh.

92 *Pent.* 1 (CPG 4343.1; SC 562, 206–212); zur Himmelfahrt s. *Pent.* 2 (CPG 4343.1; SC 562, 222; vgl. Anm. 94). *2a Pent.* mit ihrer Aufzählung der Feste des Osterfestkreises (CPG 4343.2; SC 562, 294) ist nicht authentisch und eine späte sekundäre Komposition: SC 562, 267–274. Zur problematischen Datierung der früher oft auf 386 angesetzten Himmelfahrts- und Pfingstpredigten s. SC 562, 16–18; 63–65.

93 *Ascens.* 1 (CPG 4342; SC 562, 148); vgl. SC 562, 13f, und Wendy Mayer und Pauline Allen, *The Churches of Syrian Antioch (300–638 CE)*, Late Antique History and Religion 5 (Leuven: Peeters, 2012), 94f; 187f.

94 *Ascens.* 2 (CPG 4342; SC 562, 168); vgl. *Pent.* 2; 5 (CPG 4343.1; SC 562, 220; 246–248): „Unsere Natur stieg vor zehn Tagen auf den königlichen Thron, und heute stieg der Heilige Geist auf unsere Natur herab; der Herr führte unseren Erstling hinauf und den Geist herab“ (SC 562, 246).

95 *Pent.* 2; 5 (CPG 4343.1; SC 562, 220–222; 246; vgl. Anm. 94).



zählt ebenfalls selbstverständlich Epiphanie, Pascha, Himmelfahrt und Pfingsten auf, wobei der Inhalt des letzteren wiederum lapidar darin besteht, daß „er (sc. Christus) den Geist herabsandte“.<sup>96</sup> Daß sich beide Predigten ausführlich mit dem „Gegenstand“ (ὁπότες) des jeweiligen Festes befassen,<sup>97</sup> ist genauso wie die fundamentale Begründung der generellen Feier von Festen, von denen der Prediger mit Verweis auf 1 Kor 5,8 nicht verschweigt, daß sie nicht apostolisch sind und daß eigentlich „nicht eine Zeit ein Fest ausmacht, sondern ein reines Gewissen“,<sup>98</sup> vielleicht ein Indiz für sein Bewußtsein, daß es sich bei derart heilsgeschichtlich motivierten Festen noch um relativ rezente und legitimationsbedürftige Neueinführungen handelt.<sup>99</sup> Trotzdem ist Pfingsten im Antiochien des Chrysostomus bereits ein mit entsprechender Vigil ausgestatteter Tauftermin.<sup>100</sup> Nach Ostern wurde vermutlich die Apostelgeschichte gelesen; daneben ist die erste Woche nach Ostern mit Sicherheit eine Zeit der Mystagogie mit täglichen Gottesdiensten, auch wenn die genaue terminliche Zuordnung und der liturgische Kontext der postbaptismalen Ansprachen des Chrysostomus an die Neophyten nicht zu klären sind.<sup>101</sup>

96 *Beat. Phil.* 4 (PG 48:752f).

97 *Ascens.* 1f (CPG 4342; SC 562, 158; 168); *Pent.* 1f.; 5 (CPG 4343.1; SC 562, 208–210; 214; 242); es liegt sehr nahe, entsprechende Lesungen von Apg 1 und 2 zu vermuten.

98 *Pent.* 2; vgl. auch 6 (CPG 4343.1; SC 562, 212; 258–260).

99 *Anna* 4.2 (PG 54:662) bezeugt jedenfalls, daß Pfingsten ein beliebtes Fest war, auch wenn die Masse es dem Prediger zufolge „aus Gewohnheit, nicht aus Frömmigkeit“ frequentierte.

100 *Pent.* 3 (CPG 4343.1; SC 562, 228); vgl. auch Wendy Mayer und Pauline Allen, *John Chrysostom, The Early Church Fathers* (London: Routledge, 2000), 23 (freundlicher Hinweis von Rich Bishop), und Johan Leemans, „John Chrysostom's First Homily on Pentecost (CPG 4343): Liturgy and Theology“, in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011: Cappadocian Writers*, ed. by Markus Vinzent, StPatr 67/15 (Leuven: Peeters, 2013), 285–293.

101 Zu täglichen Gottesdiensten mit Lesungen aus Apg sowie zur Mystagogie s. *Hom. Gen.* 33.1 in *Gen.* 13 (PG 53:305), die von Cyrille Crépey, „Les *Homélies sur la Genèse* de Jean Chrysostome: unité de la série, chronologie de la succession, provenance et datation“, *REAug* 55 (2009), 73–112 (v. a. 89–99), in Antiochien lokalisiert wird; dagegen wird *Hom. princ. Act.* 4 (vgl. Anm. 155) von Mayer und Allen, *John Chrysostom* (wie Anm. 100), 23, „probably“ in Konstantinopel verortet. Die Zusammengehörigkeit von *Hom. princ. Act.* 4 und *Hom. princ. Act.* 1–3 ist nicht zu beweisen. Letztere sind vermutlich in den ersten Tagen nach Ostern gehalten, auch wenn vermutlich eine Homilie verloren ist; vgl. Wendy Mayer, „The Sequence and Provenance of John Chrysostom's Homilies *In illud: si esurierit inimicus* (CPG 4375), *De mutatione nominum* (CPG 4372) and *In principium actorum* (CPG 4371)“, *Aug.* 46 (2006), 169–186 (182–186). Dies., *The Homilies of St John Chrysostom—Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273 (Roma: Pontificio Istituto

### 2.3.3 Apostolische Konstitutionen

Die Apostolischen Konstitutionen, deren Redaktion meist im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts im Umkreis von Antiochien angesiedelt wird, bieten entsprechend ihrem kompositen Charakter mehrere Festkalender: Das auf Basis der Didaskalie verfaßte 5. Buch sieht acht Tage nach Ostern „wiederum ein wertvolles Fest“ vor, das mit der Perikope vom ungläubigen Thomas (Joh 20,24–29) begründet wird, nach 40 Tagen dann „das Fest der Aufnahme des Herrn“ (mit einem eschatologischen Ausblick), 10 Tage später dann am 50. Tag „ein großes Fest“, das der Geistgabe zur 3. Stunde gewidmet ist. „Nach der Feier der Pentekoste“—ob damit die Fünzigtagezeit oder der 50. Tag gemeint ist, wird nicht klar; im Kontext ist aber nur vom Pfingstfest die Rede—ist eine Festwoche vorgesehen, nach der eine Fastenwoche zu halten sei, nach welcher wiederum das übliche Wochenfasten aufgenommen wird, während an Samstag und Herrentag, in der Pentekoste und generell an Herrenfesten nicht gefastet wird.<sup>102</sup> Insgesamt ist diese Aufzählung ausschließlich von punktuell-mimetischen Einzelfesten bestimmt. Das prinzipiell die sogenannte *Traditio Apostolica* fortschreibende 8. Buch bietet eine etwas andere Liste von arbeitsfreien Feiertagen, zu denen nach der Großen Woche und der terminologisch nicht näher bezeichneten Osteroktav Himmelfahrt und Pfingsten sowie Weihnachten und Epiphanie, Apostel- und Märtyrerfeste gezählt werden.<sup>103</sup>

Bemerkenswert ist neben dem erstaunlich frühen Zeugnis der ersten (nicht allerdings auch der zweiten) Aufzählung für eine Pfingstoktav, deren historischer Wert allerdings nicht nur aufgrund des präskriptiven Charakters der

---

Oriente, 2005), 511, weist *Hom. princ. Act.* 1 und 2 Antiochien zu. Prinzipiell tägliche Abfolge insinuiert *Hom. princ. Act.* 1.5 (PG 51:74); am Ende von *Hom. princ. Act.* 1.5 und 3.6 (PG 51:75f.; 96–98) redet Chrysostomus die Neophyten direkt an.

Zur Osteroktav vgl. Philippe de Roten, *Baptême et mystagogie: Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, LQF 91 (Münster: Aschendorff, 2005), 335–337. *Catech.* 3.4–7 (Wenger, 5–8; FC 6/2, 386–486 = SC 50bis, 200–260) sind eindeutig der Osteroktav in Antiochien zuzuweisen; *Catech.* 3.5.24 (Wenger 6; FC 6/2, 432 = SC 50bis, 227) spricht von einer siebentägigen Hochzeit, dieselbe Terminologie verwendet *Res. Chr.* 5.5 (SC 561, 220–222) für die „sieben aufeinanderfolgenden Tage ... der Belehrung“.

102 *Const. ap.* 5.20.1–4; 5.20.14–19 (SC 329, 274–276; 282–284). In *Const. ap.* 5.20.1 ist—anders als in *Const. ap.* 8.33 (SC 336, 240)—nur vom achten Tag als eigenem mimetisch geprägten „Fest“, nicht von einer Oktav als Periode die Rede.

103 *Const. ap.* 8.33 (SC 336, 240–242); die inhaltliche Begründung von Himmelfahrt und Pfingsten ist traditionell: das „Ende der Ökonomie Christi“ und die „Kunft des Heiligen Geistes“. Von einer mimetisch-liturgischen Ausgestaltung der „Großen Woche“ ist noch keine Rede; ihr Inhalt ist genauso pauschal „die Passion“ wie jener der Folgewoche „die Auferstehung“.



pseudapostolischen Kirchenordnung offenbleiben muß, daß die Pentekoste als Zeitraum—außer durch die traditionelle Unterlassung des Fastens—nicht besonders profiliert erscheint, wie auch kein Hinweis auf eine baptismale Prägung der Osteroktav gegeben wird, obwohl Ostern Tauftermin ist; der Kalender erscheint eher als Ansammlung von historisierend begründeten Einzelfesten. Im Lichte der herkömmlichen Datierung der Apostolischen Konstitutionen in das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts besteht die Möglichkeit, daß es sich bei ihrer Liste um den ältesten Beleg nicht nur für die Pfingstoktav, sondern auch für das Himmelfahrtsfest handelt; doch bleibt die historische Einordnung und genaue Datierung der Quelle hypothetisch.

#### 2.3.4 Asterius

Ebenso unsicher sind Datierung und Lokalisierung der Psalmenpredigten des Asterius: Sollte ihr Autor mit Wolfram Kinzig im späten 4. oder gar frühen 5. Jahrhundert in der Gegend von Antiochien zu suchen sein,<sup>104</sup> wäre es—bei aller Vorsicht gegenüber *argumenta e silentio*<sup>105</sup>—bemerkenswert, daß darin weder von einer entfalteten Hohen Woche noch von einer Pentekoste, sondern ausschließlich von einer Paschavigil mit anschließender baptismal geprägter Osteroktav die Rede ist;<sup>106</sup> diese wäre umgekehrt bei der Zuweisung an den in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Kappadozien tätigen Sophisten erstmals belegt. Ob die Anspielungen auf die Thomas-Perikope in der besonders um die Oktav bemühten *Hom.* 21 eine entsprechende Prägung des liturgischen Tages voraussetzt, wird nicht deutlich.<sup>107</sup> Die Paschatheologie der Homilien ist jedenfalls (noch?) hochsynthetisch: „Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten und Geistsendung sind immer gesamt als Erhöhung Christi

104 Wolfram Kinzig, *In Search of Asterius: Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms*, FKDG 47 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990); ders., „Asterius Sophista oder Asterius Ignotus? Eine Antwort“, VC 45 (1991), 388–398, zur Rezension von Karl-Heinz Uthemann ebd. 194–203.

105 Ebenfalls unerwähnt ist die Pentekoste in der Liste von Festdaten in der anatolischen Paschahomilie des Jahres 387 (SC 48); s. u. Anm. 141.

106 Hansjörg Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier*, TThSt 19 (Trier: Paulinus, 1967), 22–28; 71–73, mit Verweis auf die sämtlich an die Neugetauften gerichteten *Hom. Ps.* 11; 7; 22; 30; 31; 21 (SO.S 16).

107 *Hom. Ps.* 21.13f, in Ps. 11 [2] (SO.S 16, 166f); zur Erörterung der Oktav ebd. 5–7 (SO.S 16, 161f) und zur Datierung der Homilie auf den Oktavtag von Ostern s. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios* (wie Anm. 106), 24–26.

verstanden. ... Auffallend ist, daß die Geistsendung nur einmal in Hom. XVI, 12 genannt ist.<sup>108</sup>

### 2.3.5 Severus von Antiochien

Die Homilien und Hymnen des Severus illustrieren die volle Entfaltung des Osterfestkreises in Antiochien am Beginn des 6. Jahrhunderts (zwischen 512 und 518):<sup>109</sup> Am Ostersonntag wurde Joh 1 gelesen, was wohl als Beginn einer Bahnlesung zu interpretieren ist;<sup>110</sup> die Osteroktav ist allerdings nur beiläufig dadurch bezeugt, daß am darauffolgenden Freitag ein Gedächtnis aller Heiligen gefeiert wurde.<sup>111</sup> Die Mitte der Pentekoste war—wie übrigens auch jene der Quadragesima<sup>112</sup>—durch das entsprechende Mesopentekoste-Fest mit einer Lesung von Joh 7,14ff ausgezeichnet.<sup>113</sup> Himmelfahrt<sup>114</sup> und Pfingsten am Ende der 50 Tage<sup>115</sup> waren längst traditionell, ebenso der enge narrative Zusammenhang von Auferstehung, Himmelfahrt Christi und Geistgabe;<sup>116</sup> rar ist freilich die Parallelisierung von Gesetzesgabe und Geistgabe im Feuer (vgl. Ex 19,18; Apg 2,3).<sup>117</sup> Pfingsten war darüber hinaus ein frequentierter

108 Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios* (wie Anm. 106), 159 mit Anm. 50; ebd. auch weitere Belege für die Gesamtschau. Selbst vom biblischen Fest der Pentekoste ist nur in den textlich lakunösen und sachlich irrigen Ausführungen von *Hom. Ps.* 21.5–7, in *Ps.* 11 [2] (so. s. 16, 161f) über die Oktav die Rede.

109 Nach Anton Baumstark, „Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518“, *RQ* 11 (1897), 31–66; *RQ* 13 (1899), 305–323, und Geoffrey J. Cuming, „The Liturgy of Antioch in the Time of Severus (513–518)“, in: *Time and Community: In honor of Thomas Julian Talley*, hg. J. Neil Alexander (Washington: Pastoral, 1990), 83–103, vgl. die Beiträge von Pauline Allen, „Severus of Antioch as Theologian, Dogmatician, Pastor, and Hymnographer: A Consideration of His Work on the Feast of the Ascension“, in: *Preaching the Ascension* (wie Anm. 3), 361–375, sowie in diesem Band; weitere wertvolle Hinweise auch zu den dort nicht behandelten Homilien verdanken sich den unpublizierten Tagungsunterlagen von Pauline Allen.

110 *Hom.* 23 (PO 37/1=171:114–132); *Hom.* 43 (PO 36/1=167:74–94).

111 *Hom.* 44 (PO 36/1=167:96).

112 *Hom.* 89 (PO 23/1=112:100 [368]–119 [387]); *Hom.* 122 (PO 29/1=135:106 [608]–122 [626]).

113 *Hom.* 46 (PO 35/3=165:288 [8]–302 [22]); vgl. *Hymn.* 102.1.5 (PO 6/1=26:140).

114 *Hom.* 24 (PO 37/1=171:134–144); *Hom.* 47 (PO 35/3=165:304 [34]–314 [34]); *Hom.* 71 (PO 12/1=57:52 [334]–70 [352]); *Hymn.* 103.1.4–107.5.7 (PO 6/1=26:141–146).

115 *Hom.* 25 (PO 37/1=171:146–166); vgl. Pauline Allen in diesem Band. Die Predigt (S. 148) legt Wert auf das Zählen der 50 Tage ab dem Tag der Auferstehung; der Erstling ist mit 1 Kor 15,23 Christus. Vgl. auch *Hymn.* 108.1.7–114.6.5 (PO 6/1=26:146–154).

116 *Hom.* 25 (PO 37/1=181:146).

117 *Hom.* 25 (PO 37/1=171:158).

Tauftermin.<sup>118</sup> Aus den wiederholten Hinweisen darauf, daß man nach den 50 Tagen der Pentekoste und der Feier von Pfingsten wieder die Knie beugt,<sup>119</sup> ist nicht notwendig auf eine entsprechende Zeremonie zu schließen. Es muß auch „dahingestellt bleiben, ob Pfingsten wie Ostern durch eine Festoctav ausgezeichnet war. Gewiss ist dagegen, dass wenigstens ein Tag der auf den Pfingstsonntag folgenden Woche feierlich begangen wurden (sic)“, nämlich der dem Besuch des Petrus und Johannes im Tempel (Apg 3,1ff) gewidmete Freitag, an dem zumindest nach Ausweis eines Predigttitels auch ein anschließendes Fasten—bereits das Apostelfasten?—angekündigt wurde;<sup>120</sup> an diesem Freitag selbst wurde jedenfalls gefastet.<sup>121</sup> Sollte eine Pfingstoktav begangen worden sein, wäre diese jedenfalls keine durch Unterlassung von Fasten und Kniebeugung gekennzeichnete Festwoche gewesen; das Fasten wurde zum offensichtlichen Unmut des Auditoriums unmittelbar nach Pfingsten wieder aufgenommen. Die fehlenden Stationsangaben bei den Festen der Osterzeit führen Baumstark im übrigen zum Schluß, daß diese „ihre naturgemässe Statio in der Hauptkirche der Stadt“ hatten;<sup>122</sup> das Himmelfahrtsfest wäre also nicht mehr wie unter Johannes Chrysostomus außerhalb der Stadt gefeiert worden.

### 2.3.6 Zusammenfassung

Antiochien erscheint generell als Zentrum der mimetischen Entfaltung der Osterfeier;<sup>123</sup> das Schweigen der frühen Quellen aus dem syrischen Hinterland,

118 *Hom.* 48 (PO 35/3=165:332 [52]); die Praxis hatte sich in Antiochien seit den Zeiten des Chrysostomus (vgl. Anm. 153) geändert.

119 *Hom.* 25 (PO 37/1=171:162–164); vgl. auch das griechische Katenenfragment zu Apg 2,1 (CGPNT 3: *In Acta SS. Apostolorum*, hg. J. A. Cramer [Oxford: Typographeum academicum, 1844], 16); *Hymn.* 108.1.7 (PO 6/1=26:147).

120 Zum Titel von *Hom.* 48 (PO 35/3=165:316 [36]) vgl. Baumstark, „Das Kirchenjahr in Antiocheia“ (wie Anm. 109), 65; Karl Holl, „Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band 11: *Der Osten* (Tübingen: Mohr, 1928 [Ndr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964]), 155–203 (ursprünglich SPAW.PH 1923/5; Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1924), 177f.

121 *Hom.* 48 (PO 35/3=165:316 [36]–338 [58]); zum Fasten ebd. 334 [54]–336 [56]—ist es tatsächlich von Apg 3,1 motiviert oder schlicht übliche Praxis an Fasttagen, daß der Gottesdienst zur 9. Stunde stattfindet?); *Hom.* 74 (PO 12/1=57:97 [379]–11 [393]); zum Fasten ebd. 107f [389f]); *Hom.* 92 (PO 25/1=121:28 [472]–43 [487]); zum Fasten bis zum Nachmittag ebd. 28 [472]).

122 Baumstark, „Das Kirchenjahr in Antiocheia“ (wie Anm. 109), 44.

123 Aus Antiochien stammt mit der entsprechenden Predigt des Chrysostomus nicht nur der vielleicht älteste einigermaßen sicher datierte Beleg für das Himmelfahrtsfest; vermutlich bezeugt schon einige Jahre vor dem Zeugnis der Egeria über die Jerusalemer Liturgie

der Befund der Apostolischen Konstitutionen und das gleichwohl nur hypothetisch in Syrien zu lokalisierende Zeugnis des Asterius geben Anlaß zur Überlegung, daß gegenüber der Einführung historisierender Einzelfeste die Pentekoste als solche mitunter keine überragende Bedeutung hatte, auch wenn sie vermutlich schon zur Zeit des Johannes Chrysostomus mit einer Bahnlesung der Apostelgeschichte ausgestattet war; die Taufe zu Pfingsten bedeutete vermutlich auch bereits eine Unterbrechung durch Fasten. Johannes Cassian († nach 432) will denn auch in Klöstern Syriens die Unterlassung von Kniebeuge und Fasten „keineswegs derart sorgfältig beobachtet gesehen“ haben wie in Ägypten.<sup>124</sup> In Syrien ist aufgrund der sprachlichen, kulturellen, geo- und kirchenpolitischen Vielfalt jedenfalls auch mit erheblicher liturgischer Vielfalt zu rechnen, deren weitere Entwicklung und mittelalterliche Kodifikation hier nicht weiter dargestellt werden kann.<sup>125</sup>

## 2.4 *Kleinasien*

### 2.4.1 Paulusakten

Nachdem die Paulusakten schon für das Kleinasien des 2. Jahrhunderts den freudigen Charakter der Pentekoste und vermutlich die entsprechende Unterlassung der Kniebeuge bezeugen,<sup>126</sup> schweigen die Quellen für Jahrhunderte.

### 2.4.2 Die Großen Kappadokier

Die Schrift des Basilius von Caesarea († 378) *De spiritu sancto* kennt noch ausschließlich ein archaisches Konzept der „ganzen Pentekoste“ als „Erinnerung an die im (künftigen) Äon erwartete Auferstehung“ mit zahlensymbolischer Bedeutung und aufrechter Gebetshaltung ohne Kniebeugung;<sup>127</sup> daß ausgerechnet die langen Ausführungen der Geistschrift über die liturgischen Belege für die Pneumatologie keinen Hinweis auf ein Pfingstfest enthalten, ist vermutlich signifikant.

---

(381–384) eine Serie von georgisch überlieferten Homilien des Meletius († 381) eine historisierende Feier der Hohen Woche; vgl. Huber, *Passa und Ostern* (wie Anm. 2), 203–205.

124 Coll. 21.11 (s. o. Anm. 78).

125 Zur westsyrischen Liturgie des Osterfestkreises vgl. Anton Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten: Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit auf Grund hslischer Studien in Jerusalem und Damaskus, der syrischen Hsskataloge von Berlin, Cambridge, London, Oxford, Paris und Rom und des unierten Mossuler Festbrevierdruckes*, SGKA 3/3–5 (Paderborn: Schöningh, 1910), 247–257.

126 Act. Paul. 1.31f (Schubart/Schmidt 26; größtenteils ergänzt).

127 Spir. 27.66 (FC 12, 280 = SC 17bis, 486).

Die Pfingstpredigt des Gregor von Nyssa († nach 394) ist darum der älteste Beleg für die Feier dieses Festes in Kappadokien; die Weise, in der es die Einleitung für notwendig hält, nicht nur den „Gegenstand des Festes“ zu erklären, sondern überhaupt „zuerst zu erkennen, was die gegenwärtige Gnade ist“,<sup>128</sup> macht „deutlich, dass sich zur Zeit Gregors noch kein allgemein gültiger Festinhalt für Pfingsten durchgesetzt hat. Deshalb stellt sich Gregor in seiner Pfingstpredigt die Aufgabe, seiner Gemeinde den wahren Inhalt des Pfingstfestes zu erzählen und zu erklären“.<sup>129</sup>

Ob Gregor von Nyssa auch das Himmelfahrtsfest bezeugt, hängt an der Interpretation einer Predigt, die handschriftlich diesem Fest zugewiesen wird, inhaltlich aber ambivalent ist.<sup>130</sup> An eine initiationstheologische Auslegung von Ps 22 (23) schließen Ausführungen über den folgenden Ps 23 (24) an, die diesen als Interpretament des Aufstiegs Christi verstehen. Nicht zuletzt wegen der prominenten Rolle dieses Psalms in den entfalten Liturgien des Himmelfahrtsfestes wird die Homilie meist als einer der ältesten Belege für dieses Fest verstanden;<sup>131</sup> Wilhelm Gessel blieb mit seinem Vorschlag, es könnte sich auch um eine Paschahomilie handeln, alleine.<sup>132</sup> Der Fall ist nicht eindeutig zu entscheiden; mehrere Argumente sprechen allerdings dagegen, die Frage als eindeutig zugunsten des Himmelfahrtsfestes beantwortet zu sehen: Erstens ist zwar Ps 23 (24) ein wichtiger Text für die Liturgie des Himmelfahrtsfestes, sobald dessen Feier etabliert ist;<sup>133</sup> in der älteren theologischen Tradition wird der gleichermaßen charakteristische wie kryptische Dialog des Psalmisten mit den Archonten über die Hebung der Tore aber vielfältig verwendet: neben der Inkarnation Christi wird der Einzug des Königs der Herrlichkeit auch auf den Eingang Christi in die Unterwelt oder in den Himmel im Zuge seines österlichen Transitus bezogen. Ps 23 (24), 7–10 ist darum ein konstitutives biblisches Element nicht nur der Paschahomilie des Ps-Hippolyt und der Schrift des Origenes Über das Pascha wie auch

128 *Pent.* (vulgo *Spir.*; CPG 319; GNO 10/2, 287–292 [287]).

129 Rexer, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa* (wie Anm. 19), 83.

130 *Ascens.* (CPG 3178; GNO 9, 323–327).

131 Zur Forschungsgeschichte s. umfassend und differenziert Richard W. Bishop, „Gregory of Nyssa’s Sermon on the Ascension (CPG 3178)“, in: *God Went Up* (wie Anm. 3), 252–281.

132 Wilhelm M. Gessel, „Gregor von Nyssa und seine Psalmenhomilie Ὡς γλαυκός: Überlegungen zur sog. Himmelfahrtspredigt des Nysseners“, in: *Liturgie und Dichtung: Ein interdisziplinäres Kompendium 11: Interdisziplinäre Reflexion*, hg. H. Becker und R. Kaczynski, PiLi 2 (St. Ottilien: EOS, 1983), 669–690.

133 Nach Rose, „Attollite portas“ (wie Anm. 18), und Weinert, *Christi Himmelfahrt* (wie Anm. 3), 143–148, vgl. Margoni-Köglér, *Psalm 24 und Christi Himmelfahrt* (wie Anm. 18).

beispielsweise des Nikodemusevangeliums,<sup>134</sup> die zweite Paschahomilie des Gregor von Nazianz beweist, daß der Psalm auch im unmittelbarem Umfeld des Gregor von Nyssa zu den exegetisch-theologischen Topoi der Paschahomiletik gehörte.<sup>135</sup> Zweitens ist der zunächst ausgelegte Ps 22 (23) ein wichtiger Bibeltext österlicher Tauftheologie, der ebenfalls in einer Osterhomilie des Gregor von Nazianz herangezogen wird,<sup>136</sup> aber nie für Christi Himmelfahrt belegt ist; dieses Argument ist umso gewichtiger, als die Predigt des Nysseners von Ps 22 (23) ihren Ausgang nimmt und den Folgesalm nur als ebenfalls zum Anlaß passende Fortsetzung anschließt. Drittens ist die Feier der Taufe zu Christi Himmelfahrt nirgends eindeutig belegt,<sup>137</sup> während die österliche Initiation im zeitlichen und örtlichen Umfeld der Predigt allgemein etabliert ist. Von den Intertexten der Auslegung von Ps 23 (24) durch Gregor von Nyssa ist viertens Jes 63 ebenfalls ein wichtiges Testimonium ältester Paschatheologie, das sich auch in der zweiten Osterhomilie des Gregor von Nazianz wiederfindet,<sup>138</sup> Ps 67 (68),<sup>19</sup> und Eph 4,8 werden zwar zu wichtigen Texten der Theologie und Feier von Christi Himmelfahrt (wie auch von Pfingsten), sind aber in der altkirchlichen Verwendung keineswegs darauf beschränkt, sondern gehören auch zum Repertoire patristischer Paschatheologie.<sup>139</sup> Auch wenn das Gewicht dieser Argumente die Waage nicht eindeutig zu neigen vermag, muß wohl weiter mit der Möglichkeit gerechnet werden, in Gregors Homilie zu Ps 22 (23)f nicht eine Himmelfahrts- sondern eine Osterhomilie zu sehen. Auf der heortologischen Metaebene verbindet sich damit die Beobachtung,

134 Ps-Hippolyt (Ps-Chrysostomus), *Pasch.* 46; 61 (SPMed 15, 292; 314), Origenes, *Pasch.* 2, 29f (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4, 146) = Papyrus S. 48 (CANT 2, 248); *Act. Pil.* 5 (21) (Tischendorf, 328); weitere Belege bei Buchinger, *Pascha bei Origenes* (wie Anm. 24), 774–777.

135 *Or.* 45,25 (PG 36:657B).

136 *Or.* 1.7 (SC 247, 80); generell vgl. Jean Daniélou, „Le Psaume 22 dans l'exégèse patristique“, in: *Richesses et déficiences des anciens Psautiers latins*, CBLa 13 (Roma: Abbaye Saint-Jérôme / Città del Vaticano: Vaticana, 1959), 189–211; ders., „Le Psaume 22 et les étapes de l'initiation“, in: ders., *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, ThH 5 (Paris: Beauchesne, 1966), 141–162.

137 Tertullian, *Bapt.* 19.2 (wie Anm. 183) ist weit von der Entwicklung eines Himmelfahrtsfestes entfernt.

138 *Or.* 45,25 (PG 36:657C); zu Origenes vgl. Buchinger, *Pascha bei Origenes* (wie Anm. 24), 775f mit Anm. 2109.

139 Weinert, *Christi Himmelfahrt* (wie Anm. 3), 156–170; vielleicht steht Ps 67 (68),<sup>19</sup> schon hinter Melito, *Pasch.* 56 (Hall, 30.393); 102f (Hall, 58.764; 58.779). Zur Motivkombination von Ps 23 (24), 67 (68) und Jes 63,1–3 vgl. Buchinger, *Pascha bei Origenes* (wie Anm. 24), 771–778, zu Ps 67 (68),<sup>19</sup> Harris, *The Descent of Christ* (wie Anm. 4), 112–121.

daß die liturgische Entfaltung der einst synthetischen Osterfeier in einzelnen Festen dazu führte, daß mit der rituellen Dissoziation des alten Pascha-Kerns auch biblisch-theologische Elemente seiner Interpretation auf die neu entstandenen Feiertage und ihre homiletische Erschließung abwanderten. Ob die Predigt des Nysseners nun eine Osterhomilie darstellt, die einen besonderen Akzent auf den Aufstieg Christi legte, oder zu einem Himmelfahrtsfest gehörte, zu dessen Interpretation der Prediger auf Elemente der alten Paschatheologie zurückgriff, ist letztlich nicht ohne Zirkelschluß oder *petitio principii* zu entscheiden.

Für die Theologie der Pentekoste wenig ergiebig ist schließlich die Homilie des Gregor von Nazianz zur Osteroktav und einem damit zusammenfallenden Fest des Märtyrers Mamas, in der auch von der Taufe an diesem Tag die Rede ist;<sup>140</sup> ob für die Wahl dieses Termins die Nähe zu Ostern oder das Märtyrerfest ausschlaggebend war, ist nicht zu entscheiden. Es fällt jedenfalls auf, daß die Thomas-Perikope Joh 20,24–29 keine Rolle spielt; die anfangs angehäuften, vergleichsweise ephemeren Stichwortassoziationen zur „Weihe/Erneuerung“ (ἐγκαίνια etc.) legen die liturgiehistorisch signifikante Vermutung nahe, daß der Prediger und Vorsteher der Liturgie wohl noch nicht auf geprägte Auswahllesungen zurückgreifen konnte.

#### 2.4.3 Weitere Quellen

Nur nebenbei sei erwähnt, daß die pseudochrysostomische anatolische Osterhomilie des Jahres 387 (CPG 4612) in ihrem Festkalender keine Daten des Osterfestkreises jenseits des Pascha nennt; diese sind für die Argumentation über unbewegliche und bewegliche Feste allerdings auch nur in Abhängigkeit von Ostern relevant, weswegen das Schweigen nicht überbewertet werden darf.<sup>141</sup> Mehr als zweifelhaft ist auch, ob die bei Photius überlieferten Fragmente von Himmelfahrtspredigten tatsächlich Nilus von Ancyra († um 430) zuzuschreiben sind und damit die Verbreitung dieses Festes im kappadokischen Umfeld belegen.<sup>142</sup>

Deshalb und wegen der Interpretationsprobleme der angeblichen Himmelfahrtspredigt Gregors von Nyssa gewinnt Basilius von Seleukia († nach 468) Gewicht als Zeuge eines voll entfalteten Osterfestkreises in Kleinasien.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Or. 44 (PG 36:608–621).

<sup>141</sup> Pasch. 3 (SC 48, 115).

<sup>142</sup> PG 79:1497–1502; vgl. CPG 6078: Das erste Fragment scheint *Hom.* 21 des Proclus entnommen, das dritte Nestorius (zu beiden vgl. Anm. 168).

<sup>143</sup> Für eine detailliertere Vorstellung der Homilien des Basilius von Seleukia zum Osterfestkreis vgl. jetzt Harald Buchinger, „Basilius von Seleukia als Zeuge für die Entfaltung des Osterfestkreises“, in: *Pascha nostrum Christus: Essays in Honour of Raniero Cantalamessa*,



Seine Predigten sind Himmelfahrt<sup>144</sup> und Pfingsten<sup>145</sup> genauso gewidmet wie einer baptismal geprägten Osteroktav, an deren Ende nicht nur die Thomas-Perikope Joh 20,24–29 im Zentrum stand, sondern auch die Neophyten das Taufkleid ablegten;<sup>146</sup> die Lesung des Johannes-Prologs am Ostersonntag ist vielleicht auch als Beginn einer Bahnlesung zu interpretieren<sup>147</sup>—Bräuche, die anderswo schon früher, in Kleinasien aber vor Basilius nicht sicher bezeugt sind.

## 2.5 *Konstantinopel*

Die Festpredigten aus der kurzen Zeit, in der Gregor von Nazianz als Bischof von Konstantinopel wirkte (379–381), geben wichtige Einblicke in die Entfaltung des liturgischen Jahres. Seine Pfingstpredigt illustriert vielleicht den Übergang von einem archaischen Verständnis der Pentekoste zu einem dem Heiligen Geist gewidmeten Pfingstfest: Der Prediger widmet sich zunächst lange der überkommenen Zahlensymbolik von Ogdoas, Siebenzahl und Pentekoste mit deren seit Origenes vielbemühtem Bezug zum Jubeljahr und zum kommenden Äon,<sup>148</sup> bevor er als Inhalt des 50. Tages die Ankunft des Geistes nennt; unmittelbar anschließend verbindet er den Tag aber mit dem „Ende der leiblichen Anwesenheit Christi“<sup>149</sup>—spiegelt sich darin womöglich noch die Tradition von seiner Himmelfahrt am 50. Tag?<sup>150</sup> Der Rest der Predigt am „Tag des Geistes“<sup>151</sup> ist jedenfalls pneumatologischen Fragen und der Auslegung von Apg 2 gewidmet. Zugleich war Pfingsten nach Ausweis der ebenfalls in Konstantinopel gehaltenen Predigt Gregors von Nazianz auf die Taufe bereits neben Epiphanie und Pascha ein etablierter Tauftermin.<sup>152</sup>

---

hg. Pier Franco Beatrice und Bernard Pouderon, ThH 123 (Paris: Beauchesne, 2016), 291–314; die Entfaltung der Hohen Woche scheint für Kappadokien früher nicht bezeugt.

144 *Asumpt.* (CPG 6659; PG 28:1092–1100), mit nicht weiter spezifiziertem Hinweis auf den „Erstling der Natur“ ebd. 2 (CPG 6659; PG 28:1096B).

145 *1 Pent.* (CCPG 6666; PG 52:809–812); zur von Benedikt Marx, *Procliana: Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, MBTh 23 (Münster: Aschendorff, 1940), 100–102, edierten Pfingstpredigt s. jetzt Richard W. Bishop, „*Homilia in Pentecosten* (CPG 6665): A Sermon of Basil of Seleucia“, *SacEr* 52 (2013), 119–160.

146 Basilius von Seleukia (Ps-Athanasius), *Pasch.* 2 (PG 28:1081–1092; zur Ablegung des Taufkleids s. *Pasch.* 5 [PG 28:1085D]).

147 *Pasch.* 2 (SC 187, 208–212).

148 *Or.* 41.2–4, insbesondere 2 (SC 358, 316).

149 *Or.* 41.5 (SC 358, 324).

150 Vgl. auch die in Anm. 158 zitierte *varia lectio* in Severian von Gabala, *Ascens. princ. Act.* 9 (CPG 4187; PG 52:782, Anm. b).

151 *Or.* 41.10 (SC 358, 336).

152 *Or.* 40.24 (SC 358, 250).



Wenn Johannes Chrysostomus zwischen 398 und 403 die Tauffeier zu Pfingsten mit dem Hinweis darauf ablehnt, daß das zur Vorbereitung erforderliche Fasten dem traditionellen Charakter der Pentekoste widerspreche,<sup>153</sup> ist dieses Bewußtsein für die Integrität der österlichen Freudenzeit umso erstaunlicher, als nicht nur schon Gregor von Nazianz in Konstantinopel Pfingsten als Taftermin erwähnte, sondern auch Chrysostomus selbst, der nachmalige Bischof von Konstantinopel, als Presbyter in Antiochien sehr wohl mit der Taufe in der Pfingstvigil vertraut war.<sup>154</sup> Ein kohärentes, nicht-mimetisches Verständnis der Pentekoste belegt wohl auch der von Johannes Chrysostomus bezeugte Brauch, die „Apostelgeschichte nicht nach Pfingsten / der Pentekoste zu lesen, als sie sich ereigneten . . . sondern vorher“, also „in der Pentekoste“, näherhin „unmittelbar nach dem Kreuz und der Auferstehung“ und damit wohl eindeutig direkt ab Ostern.<sup>155</sup>

In den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts predigt Severian von Gabala<sup>156</sup> nicht nur zu Pfingsten als „Fest der Ankunft des Geistes“,<sup>157</sup> sondern auch über Christi Himmelfahrt, die wie in Jerusalem gemäß Apg 1,12 „am Ölberg“—also wohl im Vorort Elaia—gefeiert wurde.<sup>158</sup> Inhaltlich stellt er

- 
- 153 *Hom. Act. 1.6* (PG 60:22). Die Verwendung des Begriffs „Zeit (καιρός) der Pentekoste“ ist ambivalent: aufgrund der Geistsendung ἐν τῇ πεντηκοστῇ ist mit „dieser Zeit“, zu der in der Gemeinde des Chrysostomus nicht getauft wird, vermutlich das Pfingstfest gemeint; wenn unmittelbar anschließend vom traditionellen Charakter der „Zeit der Pentekoste“ die Rede ist, schwingt die Bedeutung einer Periode zumindest mit.
- 154 S. o. Anm. 100. Sever J. Voicu, „L'immagine di Crisostomo negli spuri“, in: *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, hg. Martin Wallraff und Rudolf Brändle, AKG 105 (Berlin: De Gruyter, 2008), 61–96 (71), macht darauf aufmerksam, daß die Taufe Theodosius' II. zu Epiphanie 402 durch Severian von Gabala (vgl. Gennadius, *Vir.* 21 [TUGAL 14/1, 70]; ohne Nennung des Severian vgl. auch Marcus Diaconus, *Vit. Porph.* 47f [FC 53, 156–160 = Grégoire und Kugener, 39f]) ebenfalls nahelegt, daß Pfingsten in Konstantinopel kein Taftermin war (freundlicher Hinweis von Rich Bishop).
- 155 *Hom. princ. Act. 4.5f* (PG 51:104–105); zur wahrscheinlichen Lokalisierung in Konstantinopel vgl. Mayer und Allen, *John Chrysostom* (wie Anm. 100), 23, zu *Hom. princ. Act. 1–3* und *Hom. Gen.* 33.1 in Gen 13 s. o. Anm. 101.
- 156 Zur Zuschreibung pseudochrysostomischer Werke vgl. CPG 4185–4260, Sever J. Voicu, „Severien de Gabala“, *DSP* 14 (1990), 752–763, und Judit Kecskeméti, „Sévérien de Gabala: exégète et théologien antiochien méconnu“, *Euphrosyne N.S.* 24 (1996), 99–126.
- 157 Zu *Pent.* (CPG 4211; PG 63:933–938; Zitat Sp. 935) vgl. den Beitrag von Sever J. Voicu in diesem Band.
- 158 *Ascens. princ. Act.* (CPG 4187; PG 52:773–792), mit Ergänzungen bei Judit Kecskeméti, *Sévérien de Gabala: Homélie inédite sur le Saint-Esprit. Thèse pour le doctorat du 3<sup>e</sup> cycle*

als vielleicht erster im Osten die Geistgabe am Pfingsttag der Gesetzesgabe gegenüber;<sup>159</sup> die am Wochenfest darzubringenden Erstlinge sind die Erstbekehrten des Pfingsttages von Apg 2.<sup>160</sup> Die überlange Predigt des Folgetages über den Heiligen Geist gibt keinen Hinweis darauf, daß sie eine Pfingstoktav voraussetzen würde; vielleicht handelt es sich einfach um einen Nachtrag.<sup>161</sup>

(Paris: Sorbonne, 1978), 179–200, wurde aufgrund des schlechten Wetters nach dem Fest gehalten (2 [PG 52:775]); vgl. Huber, *Passa und Ostern* (wie Anm. 2), 159, und Kecskeméti, *Sévérien*, 34f; 202f (auch zur Lokalisierung und zur Diskussion um die ebd. 191 erwähnten beiden Märtyrer der Kirche am Konstantinopolitaner „Ölberg“). Die mimetischen Assoziationen an den Jerusalemer Ölberg liegen nicht nur im Namen, sondern auch in der Lage auf der Anhöhe gegenüber der eigentlichen Stadt.

Die Evangelienperikope des Tages war nach 3 (PG 52:775) Joh 20,19ff (bis mindestens v. 27); ist daraus zu schließen, daß die Thomas-Perikope (noch; vgl. Proclus, *Hom.* 33; s. u. Anm. 167) nicht am Sonntag der Osteroktav gelesen wurde? War der anschließend (8ff [PG 52:779ff] sowie Kecskeméti-Fragmente) ausgelegte Anfang von Apg 1 die Epistel des Tages? Eine vermutlich ursprüngliche Bemerkung einer Handschrift am Ende von 9 (PG 52:782, Anm. b), die einschärft, daß die Himmelfahrt am 40. Tag gefeiert werde, während „am 50. (Tag, τῇ γὰρ πεντηκοστῇ) nicht die Himmelfahrt, sondern die Ankunft des Geistes war“, ist vielleicht als Reminiszenz der Zeit vor der Einführung des Himmelfahrtsfestes am 40. Tag zu verstehen (vgl. auch Gregor von Nazianz, *Or.* 41.5 [wie Anm. 149]; freundlicher Hinweis von Rich Bishop, demzufolge auch die Streichung der Bemerkung im Laufe der Überlieferungsgeschichte gut vorstellbar ist, ihre Einfügung dagegen völlig unplausibel). Zur Himmelfahrtspredigt cPG 5028 (Eleni S. Chatzoglou-Balta [Χατζόγλου-Μπαλτά], „Ἐξ λόγου εἰς τὴν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἐπιγραφόμενοι ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (Εἰσαγωγή-Κριτική ἔκδοσις)“, *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 53 [2007–2009], 303–376, vgl. den Beitrag von Sever J. Voicu in diesem Band.

Auf das Himmelfahrtsfest spielt im übrigen vielleicht auch der Anfang der armenisch erhaltenen *Hom. relig. bapt.* 3 (cPG 4241) an (hg. Jo. Baptista Aucher, *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi emesensis Homiliae* [Venetiae: S. Lazarus, 1827], 56).

159 *Pent.* (cPG 4211; PG 63:933); Katenenfragment zu Apg 2,1 (CGPNT 3, 16); *Genim.* (cPG 4947; hg. Kecskeméti, *Sévérien de Gabala* [wie Anm. 158], 123–125).

160 *Genim.* (cPG 4947; Kecskeméti, 129f).

161 Zu *Spir.* (PG 52:813–826, mit Ergänzung durch Michel Aubineau, „Sévérien de Gabala, „De Spiritu sancto“: Histoire des éditions et récupération de la fin d'un texte, amputé dans la Patrologie Grecque“, in: *Polyanthema: Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, Studi tardoantichi 7 [Messina: Sicania, 1989], 37–47 [45f]) vgl. den Beitrag von Sever J. Voicu in diesem Band, ebenso zur Predigt *Genim.* (cPG 4947; Kecskeméti, *Sévérien de Gabala* [wie Anm. 158]) an einem unbestimmten Datum nach Pfingsten. Einen Nachtrag zu einem vergangenen Fest dürfte auch die Himmelfahrtshomilie *Ascens. princ. Act.* (wie Anm. 158) darstellen; es ist bemerkenswert und wirft liturgiehistorische

Für den Ostersonntag bezeugt Severian jedenfalls die Lesung von Joh 1 (und damit den Beginn einer Bahnlesung des Johannesevangeliums?<sup>162</sup>) im Anschluß an die Taufe in der Osternacht.<sup>163</sup> Damit wäre die Osterzeit auch in Konstantinopel schon kurz nach der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert bemerkenswert voll entfaltet. Die „gewöhnheitsmäßige“ (ἐξ ἑθους) Feier der Himmelfahrt in der Kirche im Konstantinopler Vorort Elaia erwähnt auch der Kirchenhistoriker Sokrates († nach 439) in einem Bericht über das Jahr 425.<sup>164</sup>

Die Predigten des Presbyters und späteren Patriarchen Proclus († 446) erlauben weitere Einblicke in die liturgische Entfaltung, auch wenn Umfang und Zuschreibung des Corpus kontrovers bleiben:<sup>165</sup> Nach der Lesung von Joh 1 am Ostersonntag<sup>166</sup> ist am „neuen Herrentag“ der Osteroktav, an dem die Neophyten ihre weißen Gewänder ablegten, nun auch in Konstantinopel die Lesung der Thomas-Perikope Joh 20,24–29 bezeugt;<sup>167</sup> weiters existieren Homilien zu Himmelfahrt<sup>168</sup> und Pfingsten.<sup>169</sup> Die Pfingstpredigt enthält

---

Fragen auf, daß die Predigten des Severian wiederholt nicht am jeweiligen Festtag selbst gehalten wurden.

162 Vgl. auch die Anm. 158 erwähnte Lesung von Joh 20 nach Christi Himmelfahrt, also gegen Ende der Osterzeit.

163 Die Homilie über Joh 1,1 (PG 63:543–550) redet ausführlich die Neugetauften an (2 [PG 63:545f]); daß „gestern“ von der „Schau des großen Adlers“ die Rede gewesen sei, kann durchaus auf die Paschavigil bezogen werden (1 [PG 63:543]), und in weiterer Folge fehlen auch nicht Anspielungen auf die Erhöhung (1 [PG 63:543]) und auf die Auferstehung, von der indirekt gesagt wird, daß sie „heute“ verkündigt wird (2 [PG 63:547]).

164 *Hist. eccl.* 7.26.2 (GCS Socrates, 375).

165 Englische Übersetzung der meisten relevanten Homilien mit wertvoller Einleitung: J. H. Barkhuizen, *Proclus of Constantinople: Homilies on the Life of Christ*, Early Christian Studies 1 (Brisbane: Centre for Early Christian Studies, 2001). Die komplexen und kontroversen Authentizitätsfragen können hier nicht weiter diskutiert werden; zuletzt vgl. z. B. Nicholas Constatas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations*, SVigChr 66 (Leiden: Brill, 2003).

166 *Hom.* 15 (PG 65:800–805).

167 *Hom.* 33 (Leroy [StT 247], 237–251); *Hom.* 33.16 (Leroy, 250) zur Ablegung der weißen Gewänder. Die Einleitung der Predigt („Siehe: wieder ein Fest...“) vermittelt den Eindruck, als ob die Gemeinde in den davorliegenden Tagen der Oktav nicht mit Gottesdienst und Predigt konfrontiert gewesen wäre.

168 Zu *Hom.* 21 (PG 65:833–837) und *Hom.* 37 (PG 62:727–730) vgl. den Beitrag von Rich Bishop in diesem Band, auch mit differenzierter Diskussion der zweifelhaften Authentizität.

Sollte die pseudochrysostomische Himmelfahrtspredigt CPG 4739 (Chrysostomus Baur, „Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten“, *Tr.* 9

Anspielungen unter anderem auf eine Lesung von Apg 28,16ff, die nahelegen, daß die Bahnlesung der Apostelgeschichte während der Pentekoste zu Pfingsten ans Ende des Buches gelangt war, sowie abschließend auf zu Pfingsten Neugetaufte.<sup>170</sup>

In seiner historischen und literarischen Identität nicht randscharf wahrzunehmen ist schließlich der Presbyter Leontius (Mitte 6. Jh.),<sup>171</sup> von dem Predigten zu Ostern (u. a. wiederum mit Hinweis auf eine Lesung von Joh 1 und auf die Anwesenheit von Neugetauften),<sup>172</sup> zur dadurch erstmals in Konstantinopel belegten Mesopentekoste (zu der neben der zu erwartenden Evangelienperikope Joh 7,14–30 auch Apg 12 gelesen wurde—als Teil einer Bahnlesung?)<sup>173</sup> und zum Pfingstfest (mit Lesungen von Apg 2,1ff und Joh 7,37ff)<sup>174</sup> überliefert sind. Um dieselbe Zeit schrieb Romanus der Melode († nach 555) *Kontakia* für alle Feste des Osterfestkreises mit Ausnahme der Mesopentekoste sowie vermutlich für einige Wochentage der Osterzeit,

- 
- [1953], 101–126 [116–119]) mit dem Herausgeber Nestorius († um 451) zuzuschreiben sein (kritischer vgl. Hélène Grelier Deneux, „Un discours anonyme [CPG 4739]: Témoin d'une tradition homilétique pour l'ascension“, in: *Preaching the Ascension* [wie Anm. 3], 282–323), wäre vielleicht eine weitere Predigt auf dieses Fest in Konstantinopel zu lokalisieren; auch Severus von Antiochien, *Imp. gramm.* 3.36 (CSCO 101 = CSCO.S 50, 228f / CSCO 102 = CSCO.S 51, 168) zitiert eine Himmelfahrtspredigt des Nestorius (CPG 5733).
- 169 *Hom.* 16 (PG 65:805–808). Die unbestritten authentische *Hom.* 3.4 (Constat [SVigChr 66], 198–200) zählt als 5 Feste der Christen Weihnachten als Geburtsfest, Epiphanie als Tauffest, eine offenbar synthetische Paschafeier, die Himmelfahrt (als Aufstieg „unseres Erstlings“) und Pfingsten als Abstieg des Geistes auf (freundlicher Hinweis von Rich Bishop).
- 170 Die Einleitung der Zitate von Apg 28,16f; 28,24–26 und Ps 32 (33),6 in *Hom.* 16.1 (PG 65:808A–B) mit ἀκούσον legt nahe, daß es sich um Tagesperikopen handelte; Apg 28 hat ansonsten keinen Bezug zu Pfingsten. Zu den Neugetauften s. *Hom.* 16.2 (PG 65:808C–D).
- 171 Pauline Allen und Cornelis Datema, *Leontius, Presbyter of Constantinople, Fourteen Homilies*, Byzantina Australiensia 9 (Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies, 1991), sowie zu den Osterpredigten SC 187, 339–468.
- 172 *Hom.* 8 (CCSG 17, 259–267, zu den Neophyten v. a. S. 265, zu Joh 1 S. 266).
- 173 *Hom.* 10 (CCSG 17, 313–337, zu Joh 7,14ff v. a. S. 323, zu Apg 12 S. 315f). Daß die Lesung von Apg 12 nicht dem (von der Quelle selbst nicht so genannten) „Typikon“ *Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n° 40, x<sup>e</sup> siècle*, Tome II: *Le cycle des fêtes mobiles*, hg. Juan Mateos, OCA 166 (Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1963), 120, entspricht, das Apg 14,6–18 vorsieht, mag als Hinweis auf eine im Prinzip, aber nicht im Detail geregelte Bahnlesung verstanden werden.
- 174 *Hom.* 11; 13 (CCSG 17, 347–365, zu Joh 7,37ff S. 350, zu Apg 2,1ff S. 355; 397–406).

deren Lesungstexte er vielleicht bereits vor den erhaltenen liturgischen Handschriften bezeugt.<sup>175</sup>

Die mittelalterliche Leseordnung der konstantinopolitanischen Liturgie ist mit täglichen Formularen für alle Tage der Pentekoste einerseits relativ weit ausgebaut, folgt mit ihrer Bahnlesung aus der Apostelgeschichte und dem Johannesevangelium aber grundsätzlich dem Konzept einer homogenen Festzeit, das sich auch in einer Zählung der Sonntage und Wochen „nach dem Pascha“ und nicht nach der Osteroktav niederschlägt.<sup>176</sup>

## 2.6 *Zypern*

Epiphanius von Salamis († 403) bezeugt die traditionelle Enthaltung von Kniebeugung und Fasten während der ganzen fünfzigtagigen Pentekoste wie am Sonntag für das Zypern der Siebziger Jahre des 4. Jahrhunderts.<sup>177</sup> Seine kühne Typologie, Christus sei „40 Tage bei seinen Jüngern geblieben und hat zum Ende der Pentekoste“ sich selbst als Erstlingsgarbe „dem Vater in die Himmel gebracht“,<sup>178</sup> setzt zwar mit dem Rede vom „Ende der Pentekoste“ vermutlich die christliche Fünfzigtagezeit als Filter für die Wahrnehmung des biblischen Wochenfestes voraus, läßt ansonsten aber keine sicheren Schlüsse für die Geschichte christlicher Heortologie zu, auch wenn der eklatante Widerspruch zwischen der Chronologie der 40 Tage von Apg 1,3 und der Himmelfahrt „am Ende der Pentekoste“ vielleicht nicht nur von der Typologie der Erstlingsgarbe motiviert sein mag, sondern auch von einer Tradition

175 Johannes Koder, BGrL 64, v. a. 553–717 mit 771–792, mit Verweis auf die in der Zählung abweichenden Ausgaben von Maas und Trypanis (*passim*, da systematisch geordnet) und Grosdidier de Matons (SC 128, 576–600; SC 283, 28–266). Das Verhältnis zur mittelalterlichen Leseordnung (vgl. Anm. 176) und der mögliche Einfluß der Überlieferung in liturgischen Büchern auf die Zuordnung zu bestimmten Wochentagen können hier nicht weiter diskutiert werden.

176 *Typicon* 2 (wie Anm. 173), 94–138; weitere Zeugnisse können hier nicht verfolgt werden. Die Lesungsserien von Sonntagen und Wochentagen sind nicht ohne Lücken und Brüche. Mimetische Lesungen erhält der Sonntag der Osteroktav („Antipascha“) mit der Thomas-Perikope Joh 20,19–31, während die Apg-Bahnlesung nur umgestellt wird; Himmelfahrt und Pfingsten haben komplett eigene Formulare. Die Integrität der Bahnlesung wird jedenfalls durch die Lesung der Schlüsse von Apg und Joh am Samstag der Pentekoste (ebd. 136) symbolisch markiert. Die Heiligenfeiern am Montag, Mittwoch, Samstag und Sonntag der Woche nach Pfingsten (ebd. 140–144) stellen nicht eigentlich eine Pfingstoktav dar.

177 *Exp. fid.* 22.5 (GCS 3<sup>2</sup>, 523).

178 *Pan.* 51.31.7f (GCS 2<sup>2</sup>, 305).

der Himmelfahrt am 50. Tag in der palästinischen Heimat des Epiphanius.<sup>179</sup> Das wäre freilich ein weiterer Grund dafür, den Verfasser der pseudo-epiphaniischen Predigt CPG 3770 auf die Himmelfahrt und damit die Existenz einer Feier dieses Festes nicht im Umfeld des Bischofs von Salamis zu suchen.<sup>180</sup>

Sollte die Mesopentekoste-Predigt CPG 7881 jenem Leontius zuzuschreiben sein, der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts († ca. 650) Bischof von Neapolis auf Zypern war, wäre damit jenes Fest auch für diese Insel bezeugt.<sup>181</sup>

## 2.7 Griechenland

Die Homilie des Diadochus, nach 451 und vor 486 Bischof von Photice in Epirus, auf die Himmelfahrt belegt dieses Fest und damit eine mimetisch entfaltete Heortologie der Osterzeit für die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts im Westen des griechischen Festlandes.<sup>182</sup>

# 3 Westen

## 3.1 Africa

### 3.1.1 Tertullian

Schon an der Wende zum 3. Jahrhundert ist Tertullian der Kronzeuge einerseits für das Verständnis der Pentekoste als *laetissimum spatium*, ja sogar als „Festtag im eigentlichen Sinne“ zum Unterschied vom Pascha, andererseits für ihre inhaltliche Assoziation mit den vielfachen Erweisen der Auferstehung unter den Jüngern, der Geistgabe und der Hoffnung auf die Parusie im Zusammenhang der Himmelfahrt; er bezeugt auch erstmals die Praxis der Taufe während dieses freudenvollen Zeitraums<sup>183</sup> und die Unterlassung der

<sup>179</sup> S. o. 2.1.

<sup>180</sup> PG 43:477–485.

<sup>181</sup> Zu *Med. Pent.* (PG 93:1581–1597) vgl. Drobner, „Die Festpredigten der *Mesopentekoste*“ (wie Anm. 16), 150–152; ders., „Wurzeln und Verbreitung des *Mesopentekoste*“ (wie Anm. 16.), 226f.

<sup>182</sup> *Ascens.* (CPG 6107; SC 5ter, 164–168); vgl. Johan Leemans, „Anti-Jewish Polemic, Christology, and the Reception of Chalcedon: Diadochus of Photice on the Ascension of the Lord“, in: *Preaching the Ascension* (wie Anm. 3), 324–339.

<sup>183</sup> *Bapt.* 19.2 (CCSL 1, 293f). Die Abgrenzung des Zitats von Jer 38 (31),8 und seine Einbettung in den Kontext sind syntaktisch unklar und inhaltlich ambivalent; im Kontext ist die Pentekoste aber klar ein *laetissimum spatium* und nicht ein Termin.

Kniebeugung und des Fastens wie am Sonntag.<sup>184</sup> Zugleich gibt es Anlaß zur Vermutung, daß Tertullian an den Rändern dieses Zeitraums vereinzelt nicht nur den „Tag des Pascha“, sondern auch jenen „der Pentekoste“ (wörtlich als der fünfzigste verstanden?) akzentuiert.<sup>185</sup>

### 3.1.2 Augustinus von Hippo

Erst für Augustinus von Hippo († 430) ist freilich ein voll entfalteter Osterfestkreis selbstverständlich,<sup>186</sup> zu dem neben einer vom Rest der Pentekoste unterschiedenen, mystagogisch geprägten Osteroktav—den auch durch Arbeitsruhe ausgezeichneten<sup>187</sup> *octo dies neophytorum*<sup>188</sup>—mit täglichen Gottesdiensten, die zu einer zusammenhängenden, wenn auch noch nicht fixierten Lesungsserie einluden,<sup>189</sup> und einem von der Thomas-Perikope Joh 20,24–29 bestimmten Oktavtag<sup>190</sup> auch die Feste Himmelfahrt und Pfingsten (völlig selbstverständlich als Fest der Geistsendung, vermutlich

- 
- 184 *Or.* 23.2 (CCSL 1, 271f; nur Kniebeugung); *Cor.* 3.4 (CCSL 2, 1043; Fasten und Kniebeugung). *Idol.* 14.7 (CCSL 2, 115) parallelisiert Herrentag und Pentekoste ohne weitere Spezifizierung; nach *Ieiun.* 14.2 (CCSL 2, 1273) „durchlaufen“ die Christen nach dem Pascha „50 Tage in allem Jubel“.
- 185 *Cor.* 3.4 (CCSL 2, 1043) spricht vom Zeitraum *a die Paschae in Pentecosten usque*, und *Bapt.* 19.2 (CCSL 1, 293f) spielt mit der Anwendung des Begriffs *dies festus* auf das *laetissimum spatium*.
- 186 Wunibald Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle: Eine liturgie-geschichtliche Studie* (München: Hueber, 1930), 14–38. Michael Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus: Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, VKCLK 29 = SÖAW.PH 810 (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2010), 114–142; 619f, bietet weit mehr als eine Analyse der Perikopen, auf die sich die folgenden Ausführungen stützt.
- 187 *Serm.* 259.6 (PL 38:1201; vgl. auch *Ep.* 34.2 (CSEL 34/2, 23). Nach *Serm.* 228.1 (PL 38:1101) sind alle Tage bis Pfingsten frohe Festtage.
- 188 *Ep.* 55.17.32 (CSEL 34/2, 207; vgl. auch *Serm. Dom.* 1.4.12 (CCSL 35, 12); *Serm.* 260 (PL 38:1202) spricht vom *sacramentum octavarum*. Weitere Predigten zum Oktavtag mit Bezug zu den Neugetauften, nicht aber zu Joh 20; z. B. *Serm. Guelferb.* 18 (MiAg 1, 499–501, u. a. Ps 117 [118], 24); 19 (MiAg 1, 502f).
- 189 So predigte Augustinus in der Osteroktav einmal zum ersten Johannesbrief (*Tract. ep. Jo. Prol.* [sc 75, 104]), ein andermal zum Sechstageswerk der Schöpfung: C(yrille) Lambot, „Une série pascalle des sermons de saint Augustin sur les jours de la création“, in: *Mélanges Christine Mohrmann*, hg. L. J. Engels (Utrecht: Spectrum, 1963), 213–221, = *RBén* 79 (1969), 206–214; *Frgm.* 4 (Lambot, 217) spielt darüber hinaus auf eine Lesung von Apg 8 an (s. u. Anm. 197). Die Serie *Serm.* 240–243 (PL 38:1130–1147) ist dagegen eher thematisch der Auferstehung gewidmet; die Lesung entsprechender Evangelienperikopen ist nach *Serm.* 231.1 (PL 38:1104) und *Serm. Mai* 86 (MiAg 1, 324) eingebürgerter Brauch.
- 190 *Serm.* 257.2 (PL 38:1193); *Serm.* 258.3 (PL 38:1195f); *Serm.* 259.1 (PL 38:1196f).



mit Gottesdiensten zu unterschiedlichen Tageszeiten) gehören;<sup>191</sup> für letzteres bezeugt Augustinus nicht nur—zumindest in Karthago—die Ausstattung mit einer Vigil,<sup>192</sup> sondern auch die typologische Gegenüberstellung der Geistgabe zur Gabe des Gesetzes.<sup>193</sup> Ob Pfingsten Taftermin war, ist umstritten;<sup>194</sup> nach Pfingsten wurde *sollemniter* gefastet.<sup>195</sup>

Obwohl sich aus seinen Hinweisen noch keine konkrete Leseordnung erheben läßt, erwähnt Augustinus in der Osterzeit neben mimetisch ausgewählten Perikopen am achten, 40. und 50. Tag auch Lesungen aus dem Johannesevangelium (häufig Joh 1 am Ostersonntag)<sup>196</sup> und vor allem aus der Apostelgeschichte, die sich als Rudimente einer Bahnlesung interpretieren lassen. Die am Ostersonntag beginnende Lesung der Apostelgeschichte ist bereits traditionell, auch wenn sie weder konsequent noch regelmäßig in gleicher Form gehalten wurde und Augustinus keinen eindeutigen Beleg für eine über die Osteroktav hinausreichende Serie bietet.<sup>197</sup>

- 
- 191 Predigten sind Legion (neben zahlreichen Predigten für die Osteroktav alleine 13 oder 14 für Himmelfahrt, 3 für die Pfingstvigil und 6 oder 7 für den Pfingstsonntag), und müssen hier nicht aufgezählt werden; vgl. Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst* (wie Anm. 186), 127; 133–136, sowie die Beiträge von Anthony Dupont, „Augustine's *Sermones ad populum* on the Feast of the Ascension“, in: *Preaching the Ascension* (wie Anm. 3), 340–360; ders., „The Presence and Treatment of *Gratia* in Augustine's *Sermones ad Populum* on the Liturgical Feast of Pentecost: Do Anti-Donatist and Anti-Pelagian Polemics Influence Augustine's Preaching?“ *AT* 20 (2012), 217–240, sowie in diesem Band.
- 192 Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst* (wie Anm. 186), 133–135; ebd. 135: „Ob die Pfingstvigil auch in Hippo begangen wurde, läßt sich mangels weiterer für diese Liturgiefeyer anzuberaumender Predigten Augustins nicht sagen“.
- 193 *Ep.* 55.16.29f (CSEL 34/2, 202–205); *Faust.* 32.12 (CSEL 25/1, 770f); *Serm. Mai* 158.6 (MiAg 1, 384f); seltsamerweise trotz umfangreicher Überlegungen über die Entsprechung von Geistgabe und Gesetz (nicht Datum der Gesetzesgabe!) nicht explizit in *Serm.* 270 (PL 38:1237–1245).
- 194 Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst* (wie Anm. 186), 135, Anm. 397: „Ob s. 272—eine Exhortatio an die Neophyten—am Pfingst- oder Ostertag gehalten wurde, ist umstritten; die Mehrheit der Forscher ordnet ihn Ostern zu... Es ist in der Tat auffällig, daß der Taftermin zu Pfingsten (Vigil) in Augustins Predigten keinerlei Echo gefunden hat... Das Fragment s. 272A = s. Verbraken 38 läßt sich nicht mit Sicherheit für Pfingsten requirieren (m. E. würde es sich eher zu *Ascensio* fügen)“.
- 195 *Serm.* 357.5 (PL 39:1585); meint *sollemniter* schlicht „regelmäßig“ oder ist eine besondere rituelle Gestaltung der Wiederaufnahme des Fastens vorauszusetzen?
- 196 *Serm.* 225f (PL 38:1095–1099, auch mit Hinweis auf Ps 117 [118], 24); am Ostersonntag gehalten sind auch *Serm.* 119–121 zu Joh 1 (PL 38:673–680).
- 197 Nach Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst* (wie Anm. 186), 114f; 119–126, vgl. auch Hubertus R. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zur Apostelgeschichte (Sermones 148–150)*, PFSK 26 (Frankfurt: Lang, 2012), 43–60. Die nach *Serm.* 227 (PL 38:1100) am



Auch die Vielfalt der für das Himmelfahrtsfest erschließbaren Perikopen „weist... ganz deutlich auf eine dem Bischof noch uneingeschränkt zustehende Wahlfreiheit betreffs der Lesungen für das zu Augustins Zeiten sicherlich auch im Westen noch sehr junge Himmelfahrtsfest hin“.<sup>198</sup> Das gilt analog wohl auch für das Pfingstfest, für das weniger Angaben zur Verfügung stehen.<sup>199</sup>

Jenseits des Leseprogramms finden sich bei Augustinus jedenfalls deutliche Spuren des alten symbolischen Verständnisses und das traditionelle Bewußtsein der Fünfzigtagezeit als Zeitraum,<sup>200</sup> dessen Freude nicht nur

---

Ostersonntag beginnende Apg-Lesung ist nach *Serm.* 315.1 (PL 38:1426) eine *consuetudo ecclesiae*; vgl. auch *Tract. Ev. Jo.* 6.18 (CCSL 36, 62). Weiters vgl. *Serm. Guelferb.* 9.2 (MiAg 1, 467f: Apg 2 am Montag der Oktav), *Tract. ep. Jo.* 2.1.3 (SC 75, 152; 158–160: detto), *Serm. Guelferb.* 11.5 (6) (MiAg 1, 477: am Dienstag Erinnerung an frühere Lesung von Apg 2) sowie Anm. 189 zu *Frgm.* 4 Lambot mit Anspielung auf Apg 8 am Donnerstag der Oktav. Nach *Serm.* 148 (PL 38:799f) war die Lesung am Oktavtag dagegen offenbar erst bis Apg 5 fortgeschritten.

198 Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst* (wie Anm. 186), 126–133 (Zitat 132f).

199 Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst* (wie Anm. 186), 133–139.

200 Auch wenn eine vollständige terminologische Untersuchung des über 70x belegten Begriffs *pentecoste* bei Augustinus den Rahmen sprengen würde (neben CETEDOC vgl. die Zusammenstellung bei Dupont, „The Presence and Treatment of *Gratia*“ [wie Anm. 191], 238–240, Addendum 111), scheint das griechische Lehnwort für den 50. Tag sowohl im Sinne des biblischen Wochen- als auch des christlichen Pfingstfestes reserviert zu sein (häufig mit *dies* im Singular); nach *Serm.* 259.2 (PL 38:1198) am Oktavtag von Ostern wird die symbolisch gefüllte Zeit von 7×7+1 Tagen *a nobis usque ad Pentecosten in mysterio* gefeiert; vgl. ähnlich *Serm. Mai* 94.6 (MiAg 1, 338) zum selben Anlaß, weiters *Serm.* 270.6 (PL 38:1243) zu Pfingsten. *Serm. Mai* 158.2f (MiAg 1, 381f) stellt christliche und jüdische Pentekoste gegenüber, wobei die Zahl 50 das *sacramentum Pentecostes* darstellt; letztere ist in beiden Religionen eindeutig ein Tag; zur Gegenüberstellung von Geistes- und Gesetzesgabe ebd. 6 sowie *Faust.* 32.12 s. o. Anm. 193.

In der Feier der *quinquagesima* dagegen—der Begriff ist bei Augustinus nicht häufig—sieht *Div. quaest. LXXXIII* 81.2 (CCSL 44A, 241; im Gegensatz zur Quadragesima) ein Vorausbild von Friede und Freude der eschatologischen Kirche; ohne den Begriff vgl. auch *Enarr. Psal.* 110.1 (CCSL 40, 1620f, im Gegensatz zur Quadragesima) und *Serm.* 243.9.8 (PL 38:1147, detto). Als *quinquagesima* bezeichnet einerseits *Quaest. Hept.* 5 in Dtn 25 (CCSL 33, 290) den biblischen Zeitraum „von der Opferung des Pascha bis zum Tag der Gesetzesgabe am Sinai“; für die christliche Osterzeit scheint Augustinus den Terminus neben *Div. quaest. LXXXIII* 81.2 (wie oben) nur in *Tract. Ev. Jo.* 17.4 (CCSL 36, 172, ebenfalls in Gegenüberstellung zur Quadragesima) zu verwenden. In *Serm.* 265F.4 (*RBén* 62 [1952], 100) parallelisiert der Prediger dagegen die universale Feier des *dies sanctus Quadragesimae* mit jener der *Quinquagesima*, die wohl eher den bevorstehenden 50. Tag als die Fünfzigtagezeit meint.

durch die Unterlassung von Fasten und Kniebeuge, sondern auch durch den Gesang des Halleluja charakterisiert ist.<sup>201</sup>

Bemerkenswert ist die wiederholte Behauptung des Augustinus, nicht nur Leiden und Tod Christi, auch die Himmelfahrt und die Ankunft des Heiligen Geistes werden allgemein gefeiert (auch wenn nicht deutlich wird, ob er dafür apostolischen Ursprung oder die Autorität kirchlicher Konzilien in Anspruch nimmt).<sup>202</sup> Angesichts der frühesten sicheren Bezeugung insbesondere des Himmelfahrtsfestes in den späteren Achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts und seiner in manchen Gegenden offenbar eher zögerlichen Rezeption läßt sich diese Selbstverständlichkeit auf dreierlei Weise interpretieren: Erstens könnte Augustinus im vollen Bewußtsein der kürzlichen Einführung eine Verwurzelung des Festes in der kirchlichen Tradition herbeigeredet haben; zweitens könnte sich das Himmelfahrtsfest rasanter und weiter verbreitet haben, als die erhaltenen Quellen vermuten lassen, sodaß es nach kurzer Zeit bereits so etabliert war, daß seine Neueinführung schon nach einer Generation als universale Tradition ausgegeben werden konnte; oder man muß drittens doch mit einer längeren Vorgeschichte rechnen, als in den bekannten Quellen bezeugt ist, was freilich die Ursprungsfrage weiter verschärfen würde. Es ist jedenfalls generell erstaunlich, wie wenige Spuren von Irritation die explosionsartige Entfaltung der Liturgie in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts und die damit verbundenen kategorialen Neuerungen in den erhaltenen Dokumenten hinterlassen haben.

### 3.2 *Norditalien*

Zahlreiche Zeugnisse erschließen den Gottesdienst norditalischer Städte in der Goldenen Zeit der Patristik und demonstrieren auch die innere Vielfalt einer überaus vitalen liturgischen Landschaft, in der auf relativ engem Raum

201 *Ep.* 55.15.28 (CSEL 34/2, 202), auch zur Bedeutung der Zahl 50 (= 7×7+1) als Abbild von Ruhe und Freude (im Gegensatz zur Quadragesima); nach *Ep.* 55.17.32 (CSEL 34/2, 207) weiß Augustinus, daß das Halleluja gelegentlich auch sonst gesungen wird und ist sich unsicher, ob die Unterlassung der Kniebeuge überall beachtet wird. Nach *Serm.* 252.9.9 (CSEL 34/2, 1176, ebenfalls im Gegensatz zur Quadragesima) ist der Halleluja-Gesang während der 50 Tage eine *consuetudo antiquae traditionis*; zum Halleluja s. *Serm.* 254.4.5 (CSEL 34/2, 1184, ebenfalls im Gegensatz zur Quadragesima), weiters *Serm.* 228.1 (CSEL 34/2, 1101); *Serm.* 243.9.8 (CSEL 34/2, 1147); *Enarrat. Psal.* 110.1 (CCSL 40, 1620f, wiederum im Gegensatz zur Quadragesima). Zur Unterlassung des Fastens in der 50tägigen Osterzeit vgl. auch z. B. *Serm.* 210.1.2 (PL 38:1048).

202 *Ep.* 54.1.1 (CSEL 34/2, 159f). Die Feier des Himmelfahrtsfestes am 40. Tag auf dem ganzen Erdkreis betonen auch *Serm.* 262.3.3 (PL 38:1208) und *Serm.* 256F.4 (*RBén* 62 [1952], 100).

archaische Traditionen neben jüngsten mutmaßlich orientalisch inspirierten Innovationen zu beobachten sind.<sup>203</sup>

### 3.2.1 Verona

Zeno, vermutlich in den 360er Jahren Bischof von Verona, scheint einige seiner mystagogischen Kurzpredigten nach der Feier der Initiation gehalten zu haben; ob er damit als einer der frühesten Zeugen für eine entsprechend geprägte Osteroktav im lateinischen Westen in Anspruch genommen werden kann, muß offenbleiben.<sup>204</sup>

### 3.2.2 Mailand: Ambrosius

Ambrosius von Mailand (374–397) bezeugt einerseits noch das alte Konzept der Pentekoste als Zeitraum, in dem die Auferstehung gefeiert und nicht gefastet wird; alle Tage der Pentekoste seien wie jener des Pascha und der Herrentag zu begehen.<sup>205</sup> Ambrosius erwähnt auch als erster den charakteristischen Gesang des Halleluja.<sup>206</sup> Vermutlich in der Tradition des Origenes steht die Deutung der Zahl 50 als *remissionis numerus* mit Verweis auf das Jubeljahr.<sup>207</sup> Zugleich ist die Pentekoste für Ambrosius aber auch der Tag der Geistgabe, die sich allerdings einerseits einfach aus dem biblischen Bericht ergibt und andererseits derart in ein Gesamtkonzept der Erlösung eingebettet ist,<sup>208</sup> daß „kein sicherer Beleg dafür existiert, dass Ambrosius ein eigentliches Pfingstfest kannte... Auch für ein Himmelfahrtsfest am 40. Tag, wie es Ambrosius' Amtskollege Filastrius in Brescia begeht, gibt es keinen

203 Für einen gelegentlich gleichwohl zu diskutierenden Überblick vgl. Martin Connell, *The Liturgical Year in Northern Italy (365–450)* (PhD Diss., Notre Dame, Ind: Department of Theology, 1994), 128–168.

204 Im Detail ist umstritten, welche Tractatus nach der österlichen Tauffeier gehalten wurden; kritisch vgl. Carlo Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio: Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360–410 ca.)*, TRSR 22 (Brescia: Paideia, 1985), 216; 218, optimistischer Gordon P. Jeanes, *The Day Has Come! Easter and Baptism in Zeno of Verona*, ACC 73 (Collegeville, Minn: Liturgical, 1995), 140–146.

205 *Exp. Luc.* 8.25 (CCSL 14, 307); bemerkenswert ist, daß der *dies paschae* bereits eindeutig die Freudenphase der Osterfeier meint.

206 *Apol. Dav.* 1.8.42 (CSEL 32/2, 325).

207 *Apol. Dav.* 1.8.42 (CSEL 32/2, 325); vgl. Anm. 25.

208 *Apol. Dav.* 1.8.42 (CSEL 32/2, 325); zu den Deutungsproblemen der Pentekoste, die sich von der Passion bis zur Ankunft des Geistes erstreckt, und der *dies* (singular) *pentecostes* vgl. Alexander Zerfaß, *Mysterium mirabile: Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christustesten des Kirchenjahres*, PiLi.Studia 19 (Tübingen: Francke, 2008), 149.

brauchbaren Hinweis“.<sup>209</sup> Innerhalb der Pentekoste wird die Osteroktav im Mailand des Ambrosius jedenfalls genauso selbstverständlich als mystagogisch geprägte Zeit begangen wie in den meisten anderen Liturgien seiner Zeit.<sup>210</sup>

### 3.2.3 Mailand: Die weitere Entwicklung

Wie weit die Behauptung universaler Verbreitung des Himmelfahrtsfestes bei Augustinus von Hippo auf Mailand, wo es zu seiner Zeit keinen sicheren Beleg gibt, übertragen werden kann, bleibe dahingestellt.<sup>211</sup> Daß Ennodius von Pavia († 521) Anfang des 6. Jahrhunderts die Geistsendung in den Mittelpunkt seines Pfingsthymnus stellt, ist nicht weiter der Rede wert, auch wenn es vielleicht der älteste explizite Beleg für die Feier dieses Festes in Mailand darstellt, wo Ennodius lange wirkte; möglicherweise spielt die „nun“ angesprochene „heilige Vergebung, der österlichen Gnade gleich“, nicht nur auf die in Apg 2,38; 2,41 genannte Taufe am biblischen Pfingsttag, sondern auch darauf an, daß zu seiner Zeit Pfingsten neben Ostern als Taftermin etabliert war.<sup>212</sup>

Die erhaltenen liturgischen Bücher der Ambrosianischen Liturgie stammen allesamt erst aus dem Mittelalter und sind das Ergebnis komplexer liturgiehistorischer Einflüsse und Reformen.<sup>213</sup> Sämtliche Quellen dokumentieren

209 Zerfaß, *Mysterium mirabile* (wie Anm. 208), 248–250 (Zitate 250), auch mit Diskussion ob die jahreszeitliche Gegenüberstellung von *pascha* und *pentecoste* in *Exp. Luc.* 10.34 (CCSL 14, 355) auf ein selbständiges Pfingstfest schließen läßt, wogegen freilich die inhaltliche Füllung durch die Feier der „Herrlichkeit der Auferstehung“ spricht. Hieronymus Frank, „Das mailändische Kirchenjahr in den Werken des hl. Ambrosius“, *PastB* 51 (1940), 40–48; 79–90; 120–127 (IV. „Die Pentekoste“); 52 (1941), 11–17 (121f), schließt dagegen aus der Aufzählung von „Ruhe der Heiligen“, „Herabkunft des Heiligen Geistes“ und „Himmelfahrt des Herrn“ im Anschluß an Quadragesima und Ostern in *Expl. Ps. XII* 40.37 (CSEL 64, 255), nicht nur auf „eine fast vollzählige Aufführung der Mysterien der Pentekoste“, sondern auch auf „die liturgische Feier der Himmelfahrt des Herrn“.

210 Josef Schmitz, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand: Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius* († 397), Theoph. 25 (Köln: Hanstein, 1975), 214–229, mit ausführlicher Diskussion, an welchen Wochentagen die 6 Mystagogen *De sacramentis* gehalten wurden; eine Hervorhebung des Oktavtags selbst ist nicht zu greifen. „Die Osterwoche war zur Zeit des Ambrosius in Mailand, wie in der ganzen Kirche, noch keine ‚Osteroktav‘, sondern eine ‚Initiationsoktav‘“ (214). Zur Rekonstruktion von Lesungen während dieser Oktav s. ebd. 334f; 339; außerdem ist vermutlich aus *Isaac* 8.77 in Zusammenschau mit 4.35 (CSEL 32/1, 663; 696) zu schließen, daß Mt 23 kurz nach Ostern gelesen wurde.

211 S. o. Anm. 209.

212 *Carm.* 1.13 (MGH.AA 7, 251f).

213 Pietro Borella, „L'anno liturgico ambrosiano“, in: Mario Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, 11: *L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio con le riforme prospettate*

selbstverständlich eine voll ausgebaute Osterzeit mit mystagogischer Osteroktav und mimetischer Lesung von Joh 20,19–31 am Achten Tag, Himmelfahrtsfest (schon früh mit Vigil)<sup>214</sup> und Pfingsten samt Vigil und Tauffeier, aber zunächst—und generell wohl recht lange—ohne Oktav.<sup>215</sup> Seit den frühesten Handschriften einhellig bezeugt ist darüber hinaus einerseits das Mesopentekostefest; charakteristisch für die Ambrosianische Liturgie ist seit ihren ältesten verfügbaren Quellen andererseits die Feier der Bittage nicht vor Christi Himmelfahrt, sondern im Anschluß an den darauffolgenden Sonntag (weil nach Mk 2,19parr „die Leute des Bräutigams nicht fasten können, solange der Bräutigam bei ihnen ist“?). Angesichts des klaren Befundes der liturgischen Tradition seit dem Frühmittelalter ist es bemerkenswert, daß noch im 11. Jahrhundert der heilige Diakon Ariald († 1066) nach seiner Biographie „heftigen Abscheu gegen jenes dreitägige Fasten hatte, das während der heiligen österlichen Tage gegen die Worte der alten Heiligen zu begehen neulich in Übung gekommen ist“; in Berufung auf altkirchliche Symbolik habe er festgehalten, „man darf an keinem dieser fünfzig Tage fasten, der das künftige Leben bezeichnet, außer am Pfingstsamstag“.<sup>216</sup> Vielleicht hat sich Ariald nur gegen die von ihm gegeißelten exzessiven Fastenbräuche, nicht aber gegen die Prozessionen an sich gewandt, zu denen „die Kirche auf gewohnte Weise versammelt war“;<sup>217</sup> dann hätte sich freilich auch der gallische Bitt- und Bußbrauch zwischenzeitlich zu einem bloßen Ritus ohne existentielle Bedeutung gewandelt gehabt.<sup>218</sup>

Von Mailänder Traditionen beeinflusst, aber vermutlich nicht für diese Metropole selbst bestimmt sind die dem *Codex Vaticanus Regimensis latinus*

---

dal Concilio Vaticano II e due Excursus ambrosiani del Can. Mons. Pietro Borella (Milano: Ancora, 31969), 527–584 (563–571).

- 214 Eine Messe *In vigil. ascensi. Dni.* kennen schon die Sakramentare von Bergamo, 670–674 (Monumenta Bergomensia 6, 189f; datiert eher ins 9. als ins 11. Jh.) und von S. Simpliciano, Milano, *Biblioteca capitolare D 3-3.67*, 400–404 (LQF 56, 229; Datierungen schwanken zwischen dem 9. und 11. Jh.).
- 215 Das Eindringen einer Pfingstoktav in die Ambrosianische Liturgie des Mittelalters kann hier nicht weiter verfolgt werden; das römisch beeinflusste Zeugnis des Sakramentars von S. Simpliciano LXXVIII–LXXXIII, 473–498 (LQF 56, 240–244), bleibt lange isoliert.
- 216 Beatus Andreas Vallumbrosanus, *Vit. Ari.* 5.49f (ActaSS Junii 5, 293C–E; 27. Juni; zitiert nach ActaSS Datenbank).
- 217 *Vit. Ari.* 5.49 (ActaSS Junii 5, 293C).
- 218 Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 251f; Borella, „L'anno liturgico ambrosiano“ (wie Anm. 213), 567f; zu den *Rogationes* insgesamt s. ebd. 567–570. Den vorkarolingischen Bestand dokumentiert jedenfalls bereits das Evangeliar von Busto Arsizio (9. Jh.) (A. Paredi, „L'evangelario di Busto Arsizio“, in: *Miscellanea liturgica* ... Giacomo Lercaro, II [Roma: Desclée, 1967], 207–249 [217f; 222–224; 232–234; 242–246]).

9 vorgeheftete Epistelliste (7. Jh.?)<sup>219</sup> und die Glossen zum Evangeliar der Biblioteca Ambrosiana C. 39 Inf. (8. Jh.), die beide ebenfalls bereits das volle liturgische Programm einschließlich Mesopentekoste und Bittagen enthalten.<sup>220</sup>

### 3.2.4 Brescia

Filastrius von Brescia (385–391) bezeugt dagegen schon früh eine Auflösung der Pentekoste zugunsten von Einzelfesten, auch wenn sich bei ihm zugleich noch archaische Momente finden: Seine Liste der vier jährlichen Hauptfeste nennt neben Weihnachten und Epiphanie einerseits das als Passionsgedächtnis verstandene Pascha, andererseits die Himmelfahrt „während/nahe der Pentekoste“ (*circa pentecosten*), nicht aber das Pfingstfest selbst.<sup>221</sup> Wenig später erwähnt er unter den vier Anlässen für Fasten neben Weihnachten und Pascha auch „drittens zu Himmelfahrt, viertens zu Pfingsten“, näherhin „zu Himmelfahrt am 40. Tag nach dem Pascha, danach bis Pfingsten, zehn Tage oder danach“ (*inde usque ad pentecosten diebus decem aut postea*)—ein kryptischer Text, der jedenfalls eine relativ isolierte Feier dieser beiden Feste und in der ätiologischen Fortsetzung ein mimetisches Verständnis voraussetzt: „Das taten nämlich die Apostel, als sie nach der Himmelfahrt in Fasten und Gebet verharreten“ (vgl. Apg 1,13f).<sup>222</sup> Als eine der frühesten Quellen für das Himmelfahrtsfest überhaupt ist Filastrius ein Zeuge für eine keineswegs homogene Übergangsphase der Festentwicklung und für die Vermischung verschiedener Konzepte liturgischer und existentieller Zeitgestaltung. Details über die liturgische Feier selbst sind nicht zu erfahren.

Sein Nachfolger Gaudentius (387/397–nach 410) bezeugt eine Lesung aus dem Johannesevangelium während der mystagogisch geprägten Osteroktav,<sup>223</sup>

219 TAB 1/35, 14–17 (ohne Zuweisungen für die Sonntage nach dem Oktavtag von Ostern sowie mit nur einer Lesung *In Laetitia* [sic], dafür bereits mit einer *In Vigiliis Pentecosten*).

220 Germain Morin, „Un système inédit de lectures liturgiques en usage au VII<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle dans une église inconnue de la haute Italie“, *RBén* 20 (1903), 375–388 (377–380, mit dreitägigen *Litaniae maiores*; die Osteroktav ist allerdings nicht vollständig und die Pfingstvigil nicht bezeugt).

221 *Haer.* 140 (112) (CCSL 9, 304). Archaisch ist die Verbindung des Pascha einerseits mit der Passion, andererseits mit Leiden, Auferstehung und Erscheinung(en) Christi.

222 *Haer.* 149 (121) (CCSL 9, 312). Vom Fasten ist im kanonischen Text freilich nicht die Rede.

223 *Tract.* 8 und 9 am Freitag und Samstag der ansonsten der Mystagogie der Initiations-sakramente und der ausführlichen Erklärung des Pascha gewidmeten Osteroktav legen die Kana-Perikope Joh 2 aus, eine „Lesung, die vor kurzem durchlaufen wurde“ (*Tract* 8.1 [CSEL 68, 60])—möglicherweise als Teil einer Bahnlesung, denn „nessuna tradizione liturgica colloca quest'ultima pericope a questo punto.“ (Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio* [wie Anm. 204], 229).

aber weder eine Pentekoste noch die Feste Himmelfahrt und Pfingsten—was angesichts der Hinweise seines Vorgängers vor allem zeigt, wie wenig tragfähig Argumente aus dem Schweigen selbst einigermaßen ergiebiger Quellen sein können.

### 3.2.5 Aquileia

In den Predigten des Chromatius von Aquileia (388–407/8) erscheint der Osterfestkreis stärker entfaltet als bei seinen norditalischen Zeitgenossen; die Peroratio seiner Homilie auf die Himmelfahrt Christi empfiehlt die Feier dieses Festes freilich mit einem Nachdruck, der den Verdacht nahelegt, daß es vielleicht noch nicht lange eingeführt war.<sup>224</sup> Tatsächlich handelt es sich um die vielleicht älteste aus dem lateinischen Westen überlieferte Predigt auf das in Brescia vermutlich schon etwas früher durch Filastrius bezeugte Himmelfahrtsfest; die Verwendung von Ps 72 (73),<sup>25</sup> an diesem Tag scheint sonst nirgends bezeugt.<sup>225</sup> Daß die Homilien des Chromatius zur Apostelgeschichte der Pentekoste zuzuweisen sind und eine entsprechende Bahnlesung kommentieren, ist trotz der Gefahr eines Zirkelschlusses nicht unplausibel;<sup>226</sup> für die Datierung einer Predigt über das Halleluja in die Pentekoste gibt es allerdings ebenso wenig einen Hinweis wie auf eine spezifisch österliche Verwendung des Halleluja,<sup>227</sup> und eine Pfingstp Predigt aus der Feder des Chromatius ist nicht überliefert.

Liturgische Notizen dokumentieren die Entfaltung von Leseordnung und Festkalender am Übergang zum Frühmittelalter: Im *Codex Forojuliensis* ist neben dem Ausbau der Osteroktav (mit Lesung der Thomas-Perikope am Oktavtag) und der folgenden Sonntage sowie des Himmelfahrts- und Pfingstfestes einerseits das Fest der Mesopentekoste, andererseits die Aufnahme der *triduanæ* (sc. *laetaniae*), also der gallischen Bittage bemerkens-

224 *Serm.* 8.4 (SC 154, 194); vgl. Joseph Lemarié, „Introduction,“ in: *Chromace d'Aquilée: Sermons*, I: *Sermons 1–17A*, hg. Joseph Lemarié, SC 154 (Paris: Cerf, 1969), 96. Chromatius ist auch der früheste sichere Zeuge für eine Karfreitagsfeier in Norditalien; vgl. Harald Buchinger, „Pascha“ (wie Anm. 11), zu *Serm.* 19f (SC 164, 18–36).

225 Zu *Serm.* 8.4 (SC 154, 192) vgl. Lemarié, „Introduction“ (wie Anm. 224), 96.

226 Lemarié, „Introduction“ (wie Anm. 224), 95; Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio* (wie Anm. 204), 247, zu *Serm.* 1–3; 29–31 (CCSL 9A, 3–17; 133–142).

227 Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio* (wie Anm. 204), 249, zu *Serm.* 33 (CCSL 9A, 150–154).



wert, die freilich nach Himmelfahrt eingeordnet sind;<sup>228</sup> letztere fehlen im *Codex Rehdigeranus*, der dafür eine Pfingstvigil enthält.<sup>229</sup>

### 3.2.6 Turin

Der liturgiehistorischen Interpretation der Maximus von Turin zugeschriebenen Homilien stellen sich mehrere Hindernisse in den Weg: abgesehen von der teilweise unsicheren Aufteilung des Corpus auf die beiden homonymen Bischöfe des 5. Jahrhunderts ist bei manchen Predigten auch die Zuweisung zu bestimmten liturgischen Tagen fraglich. Indizien für eine archaische Struktur des Osterfestkreises stehen jedenfalls Hinweise auf dessen beginnende Auflösung gegenüber: Einerseits betont der Prediger die Einheit der ununterbrochenen fünfzigtagigen Festzeit, deren sämtliche Tage durch Unterlassung von Fasten sowie der Prostration zum Gebet wie Herrentage begangen werden;<sup>230</sup> andererseits wird das Pfingstfest wie Ostern durch Fasten und Vigilfeier vorbereitet.<sup>231</sup> Daß in dieser betonten Parallelisierung nicht von der Feier der Taufe die Rede ist, macht es unwahrscheinlich, daß auch zu Pfingsten getauft wurde, zumal Maximus an anderer Stelle der bei „allen Völkern“ üblichen Taufe zu Ostern die Geisttaufe der Apostel zu Pfingsten gegenüberstellt.<sup>232</sup> Gegenstand des Pfingstfestes sind sowohl die Himmelfahrt als auch die Geistsendung;<sup>233</sup> damit ist Maximus einer der spätesten und im Westen der einzige sichere Zeuge für die liturgische Feier der Himmelfahrt

228 D(onatien) de Bruyne, „Les notes liturgiques du *Codex Forojuliensis*“, *RBén* 30 (1913), 208–218 (215). Das Evangeliar stammt vom Anfang des 6. Jhs., die Notizen vielleicht aus dem 7./8. Jh.

229 Heinrich Joseph Vogels, *Codex Rehdigeranus (Die vier Evangelien nach der lateinischen Handschrift R 169 der Stadtbibliothek Breslau)*, CBLa 2 (Rom: Pustet, 1913), 7 (1. Hälfte 8. Jh.?).

230 *Serm.* 44.1 (CCSL 23, 178). Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 140, beobachtet, daß Maximus die Fünfzigtagezeit immer als *quingagesima* bezeichnet und den Begriff „Pentekoste“ für den 50. Tag reserviert.

231 *Serm.* 40.1 (CCSL 23, 160). Anders als Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 141f, hält es Andreas Merkt, *Maximus I. von Turin: Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*, SVigChr 40 (Leiden: Brill, 1997), 169, nicht für nötig, diesen widersprüchlichen Befund durch eine diachrone Hypothese aufzulösen.

232 *Serm.* 44.4 (CCSL 23, 180).

233 Himmelfahrt: *Serm.* 44.1–3; 56.2f (CCSL 23, 178–180; 225); Geistsendung: *Serm.* 40.1; 44.4; 56.3 (CCSL 23, 160; 180; 226). Die Bezüge von *Serm.* 40.2 (CCSL 23, 161f) auf Ps 109 (110),<sup>1</sup> beweisen nicht notwendig die liturgische Verwendung dieses Psalms.



am 50. Tag.<sup>234</sup> Dementsprechend begründet Maximus die Unterlassung des Fastens in der Quinquagesima damit, daß „sich der Erlöser nach der Auferstehung eine ganze Fünfzigtagezeit bei den Menschen aufgehalten hat... Wenn er nach diesen Tagen in den Himmel auffährt, fasten wir wieder...“.<sup>235</sup> Daß mehrere Predigten nach Ostern gehalten wurden und eine davon möglicherweise auf den folgenden Sonntag zu datieren ist, beweist noch nicht die Auszeichnung einer Osteroktav.<sup>236</sup>

### 3.2.7 Ravenna

Dem ravenatischen Bischof Petrus Chrysologus († vor 458) kommt besondere Bedeutung als ältestem sicheren Zeugen des Mesopentekostefestes zu;<sup>237</sup> auch bietet er eines der frühesten Zeugnisse für die Feier des Jahrestages der

234 Zu Paulinus von Nola s. u. Anm. 241. Huber, *Passa und Ostern* (wie Anm. 2), 179, macht außerdem auf zwei anonyme Predigten aufmerksam, die zeigen, „daß die Feier der Himmelfahrt an Pfingsten nicht nur im syrisch-palästinischen Raum verbreitet, sondern auch im Westen bekannt war“: Ps-Maximus von Turin, *Hom.* 63 (PL 57:377C) betont zu Pfingsten, „nicht heute steigt/stieg (*ascendit*) Christus in den Himmel empor“; Ps-Augustinus, *Serm. Cail.* 40.1 (Caillau/Saint-Yves 1, 59) beschwert sich über mangelnde Teilnahme an der Feier des Himmelfahrtsfestes (woraus freilich keine zu weitreichenden Schlüsse zu ziehen sind). Welche historische Bedeutung es hat, wenn eine in den jüngsten Ausgaben freilich für ursprünglich gehaltene Minderheitslesart in Laktanz, *Inst.* 4.21 (SC 377, 184; vgl. ebd. 262) und *Epit.* 42.3 (SC 335, 174) von der Himmelfahrt am 50.—und nicht wie die Mehrheit der Zeugen am 40.—Tag spricht (vgl. Cabié, *La Pentecôte* [wie Anm. 2], 137), bleibe dahingestellt; von einem liturgischen Gedächtnis ist jedenfalls nicht die Rede, und *Mort.* 2.2 (SC 39/1, 80) spricht von 40 Tagen.

235 *Serm.* 44.1f (CCSL 23, 178f). Wenn *Serm.* 56.1 (CCSL 23, 224) entsprechend der Chronologie von Apg 1,3 sagt, daß Christus „nach der Auferstehung vierzig Tage mit den Jüngern verbracht“ habe, muß man daraus nach Merkt, *Maximus I. von Turin* (wie Anm. 231), 168f, nicht notwendig auf die Einführung eines entsprechenden Festes zwischen der Abhaltung von *Serm.* 44 und *Serm.* 56 schließen: „Wenn Maximus in s 44 von fünfzig Tagen spricht, meint er eindeutig den liturgischen Zeitraum: Fünfzig Tage lang habe man nicht gefastet. Die Erwähnung der vierzig Tage in s 56 bezieht sich hingegen auf das Zeugnis von Apg 1,3... Maximus' Predigten bieten... keinen Anlaß, dies (sc. die Herausbildung des Himmelfahrtsfestes am 40. Tag; H. B.) auch für Turin anzunehmen: Sowohl in den ss 56 und 44 als auch in s 40 erscheinen Himmelfahrt und Geistsendung als Inhalt ein und desselben Festes“ (vgl. Anm. 233).

236 *Serm.* 39 (CCSL 23, 152–154) ist nach seiner Einleitung „spätestens am Sonntag nach Ostern gehalten worden“, *Serm.* 39a (CCSL 23, 156–158) „in der zweiten Woche nach Ostern... Die ss 54 und 55 (CCSL 23, 218–222; H. B.) scheinen hingegen geradezu in einer österlichen Zeitlosigkeit zu schweben.“ (Merkt, *Maximus I. von Turin* [wie Anm. 231], 165).

237 Zu *Serm.* 85 und 85bis = *extravagans* x (CCSL 24A, 524–527) vgl. nach Franco Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo: Ricerca storico-critica sulla liturgia di*

Taufe außerhalb Roms, ohne freilich den dort später gebräuchlichen Begriff *pascha annotinum/a* zu verwenden.<sup>238</sup> Seine verschiedenen Osterhomilien sind dagegen kaum bestimmten Tagen—etwa der Osteroktav—zuzuordnen.<sup>239</sup> Über ein Himmelfahrtsfest schweigt er, auch wenn er zu Pfingsten entsprechend der Chronologie des lukanischen Doppelwerks der Himmelfahrt am 40. Tag die Geistgabe am 50. Tag gegenüberstellt.<sup>240</sup>

### 3.3 *Süditalien*

Paulinus von Nola († 431) kennt noch eine relativ archaische Struktur des liturgischen Jahres: Nach Weihnachten, Epiphanie und Ostern führt er die Geistsendung nach sieben Wochen an; von der Himmelfahrt ist nur in diesem Zusammenhang die Rede, auch wenn Schlüsse auf den Festkalender daraus nur mit Vorsicht zu ziehen sind.<sup>241</sup>

Die wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in der Umgebung Roms oder in Kampanien verfaßte Magisterregel bezeugt einerseits die Unterlassung des Fastens „von Ostern bis Pfingsten“, andererseits das Himmelfahrtsfest. „Der Samstag von Ostern schließt das Fasten der Trauer und eröffnet das Halleluja der Freude, und der Samstag von Pfingsten schließt das Halleluja und eröffnet das Fasten“.<sup>242</sup> In der vermutlich wenig jüngeren Benediktsregel ist die Zeit „vom heiligen Ostern bis Pfingsten“ ebenfalls durch das Halleluja und die Unterlassung des Fastens charakterisiert.<sup>243</sup>

Für die Perikopenordnung stehen relativ frühe Handschriften zur Verfügung: Episteln für die ersten vier Tage der Osteroktav sowie für das

---

*Ravenna antica*, StRav 1 (Cesena: Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica Ravennate, 1973), 190–195, v. a. den Beitrag von Jean-Marie Auwers in diesem Band.

238 Zu *Serm.* 73 (CCSL 24A, 447–450) vgl. Sottocornola, *L'anno liturgico* (wie Anm. 237), 188–190.

239 Sottocornola, *L'anno liturgico* (wie Anm. 237), 172–175.

240 *Serm.* 85ter = *extravagans* XI (CCSL 24A, 528f). Die Pfingstpredigt ist von der Erklärung der diesem Fest namensgebenden Zahl 50 geprägt. Auch wenn die der multiplizierten Siebenzahl gegenübergestellte Zahl 50 die Wiederherstellung der Freiheit bedeutet, läßt sich in ihrer Erklärung keine literarische Abhängigkeit zum älteren Topos des Jubeljahres erkennen.

241 *Carm.* 27 (CSEL 30<sup>2</sup>, 264–266); vgl. Huber, *Passa und Ostern* (wie Anm. 2), 178f: „Man kann daraus nicht mit Sicherheit entnehmen, daß ihm der Brauch bekannt war, am Pfingsttag der Himmelfahrt zu gedenken. Man kann es auch nicht für völlig ausgeschlossen halten, daß Paulin das Himmelfahrtsfest am vierzigsten Tag kannte“.

242 *Reg. mag.* 28.37–45 (SC 106, 158); die Fortsetzung differenziert, daß das Halleluja im Kloster bei der Psalmodie der entsprechenden Psalmen bis Epiphanie beibehalten wird.

243 *Reg. Ben.* 15 (Steidle, 98) über das Halleluja; 41.1 (Steidle, 132) über das Mittagessen.

erstmal als solches bezeichnete *pascha annotina/um* bietet der 546/7 durch Victor von Capua redigierte *Codex Bonifatianus Fuldensis* 1;<sup>244</sup> einen voll entfalteten Osterfestkreis bezeugt schließlich das Lindisfarne-Evangeliar (um 700).<sup>245</sup> Die Beneventanische Liturgie ist dagegen erst durch hochmittelalterliche Zeugnisse dokumentiert, die jenseits des zeitlichen Horizonts dieses Beitrags liegen.

### 3.4 *Rom*

#### 3.4.1 Patristische Zeugnisse

Sollte der Ambrosiaster aus dem Rom der Zeit des Bischofs Damasus (366–384) stammen, böte er den—abgesehen von rein literarischen Rezeptionen von Apg 2,1—vielleicht frühesten sicheren westlichen Beleg für die Bezeichnung des 50. Tages als Datum der Geistgabe (und nicht der fünfzigstägigen Freudenzeit) mit dem Begriff der „Pentekoste“, auch wenn die Erklärung auf ältere Zahlensymbolik zurückgreift und inhaltlich nichts in der Darstellung ausdrücklich auf die Feier eines Pfingstfestes hinweist; würden die Ausführungen nicht auf die ätiologische Frage antworten, „woher und warum die Beobachtung der Pentekoste aufgekommen ist“, würde nichts einen christlichen Brauch hinter den theologischen Erörterungen vermuten lassen. Bemerkenswert ist, daß der Text als vermutlich erster der Geistgabe die Gesetzesgabe gegenüberstellt, wobei der anonyme Verfasser die typologischen Überlegungen auf exegetische Beobachtungen an den Zeitangaben des Buches Exodus stützt.<sup>246</sup>

Daß „das Pascha mit seiner Pentekoste“ der einzig zulässige Tauftermin sei, versucht der römische Bischof Siricius (384–399) in seinem Brief an seinen Amtskollegen Himerius von Tarragona gegen die Konkurrenz anderer Herren- und Heiligenfeste durchzusetzen.<sup>247</sup> Aus dem Text wird nicht klar,

<sup>244</sup> R. Dubois, „Victor Capuanus (CapL)“, *TLi* 50 (1966), 411–417 (416).

<sup>245</sup> G(ermain) M(orin), „La liturgie de Naples au temps de saint Grégoire d'après deux évangéliaires du septième siècle“, *RBén* 8 (1891), 481–493; 529–537 (v. a. 531): Perikopen für alle Tage der Osteroktav, alle Sonntage der Osterzeit, Himmelfahrt, Pfingsten samt Vortag und anschließendem Fasten am Fr, Mi und Sa. Das noch weiter ausgebaut, aber bereits römisch beeinflusste sogenannte Evangeliar des Burchard (erste Hälfte 8. Jh.; Germain Morin, „Les notes liturgiques de l'Évangélaire de Burchard“, *RBén* 10 [1893], 113–126) kann hier nicht weiter diskutiert werden.

<sup>246</sup> *Quaest.* 95 (CSEL 50, 166–170). Der Text erörtert zunächst Sieben- und Achtzahl; für die Symbolik des Fünzigsten bezieht er sich ohne expliziten Hinweis auf das von ihm offenbar bereits stereotyp vorausgesetzte Jubeljahr auf das *remissionis et reformationis tempus*, welches im 50. Psalm beschrieben werde.

<sup>247</sup> *Ep.* 1.2.3 (PL 13:1134f); vgl. auch Christian Hornung, *Directa ad decessorem: Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius*, JAC.E. Kleine Reihe 8 (Münster: Aschendorff, 2011), 95–108.

ob *Pentecoste* die ganze Osterzeit oder das Pfingstfest meint: Die Rede vom „Pascha mit seiner Pentekoste“ scheint eher ersteres nahezulegen, die spätere Praxis letzteres. Auch gilt die vorausgehende Reinigung unter anderem durch Fasten während „40 oder mehr Tagen“—also während der Quadragesima—offenbar für beide Tauftermine.

Das Himmelfahrtsfest ist in Rom erst durch die Homilien Leos I. (440–461) bezeugt,<sup>248</sup> wenn man nicht die Behauptung universeller Verbreitung durch Augustinus auch für die ihm bekannte Liturgie von Rom in Anspruch nehmen will.<sup>249</sup> Das Pfingstfest ist bei Leo der Ankunft des Geistes gewidmet;<sup>250</sup> neben der *historia* des Festes aus Apg 2 setzt Leo auch schon die von den mittelalterlichen Lektionarien bezeugte Evangelienperikope aus den Abschiedsreden um Joh 14,28 voraus.<sup>251</sup> Gelegentlich spricht er allerdings auch von den „fünfzig Tagen... von der Auferstehung des Herrn bis zur Ankunft des Heiligen Geistes, die wir in der Freude des vornehmlichen Festes (*in laetitia praecipuae festiuitatis*) verbracht haben“ – eine Anspielung auf eine altrömische Oration oder deren Quelle?<sup>252</sup> Die Gegenüberstellung von Gesetzesgabe und Geistgabe<sup>253</sup> ist zu seiner Zeit bereits ein Topos. Besondere Bedeutung räumen Leos Predigten der Wiederaufnahme des Wochenfastens nach Pfingsten ein;<sup>254</sup> dabei verwendet Leo auffallend häufig Formulierungen, die sich im Verona-Sakramentar wiederfinden.<sup>255</sup> In Briefen schärft er wiederholt

248 *Hom.* 73f (CCSL 138A, 450–461); vgl. die Beiträge von Bronwen Neil und Joris Geldhof in diesem Band.

249 Z. B. Merkt, *Maximus I von Turin* (wie Anm. 231), 168.

250 *Hom.* 75–81 (CCSL 138A, 465–505).

251 Zu Apg 2 vgl. u. a. *Hom.* 75.2 und 76.1 (CCSL 138A, 466; 472). Joh 14,28 gehörte nach *Hom.* 77.5 (CCSL 138A, 490f) eindeutig zur Evangelienlesung des Tages; die späteren Lektionarien sehen Joh 14,23–31 vor: Antoine Chavasse, *Les lectionnaires romains de la Messe au VII<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècle: Sources et dérivés*, 2 Bde., SFS 22 (Fribourg: Éditions universitaires, 1993), II, 30.

252 *Hom.* 81.3 (CCSL 138A, 504). Die Stelle kann als entfernte Anspielung auf die *Or.* 12.229 des Verona-Sakramentars (RED.F 1, 29) verstanden werden, mit der *Hom.* 78.3 (CCSL 138A, 496) umfangreichere direkte Berührungen im Wortlaut aufweist; für eine maximalistische Interpretation vgl. C. Callewaert, „S. Léon le Grand et les textes du Léonien“, *SacEr* 1 (1948), 36–164, weiters Thomas R. Whelan, „Leonine Authorship of Liturgical Prayer Revisited“, *Anaphora* 1 (2007), 19–42.

253 *Hom.* 75.1 (CCSL 138A, 465f).

254 *Hom.* 75.5 (CCSL 138A, 470f) kündigt Fasten am Mittwoch und Freitag und Vigilien am Samstag an, ebenso *Hom.* 76.9 (CCSL 138A, 485f), 78.4 (CCSL 138A, 497) und 81.4 (CCSL 138A, 505), wo St. Peter als Stationskirche der letzteren genannt wird. *Hom.* 78–81 (CCSL 138A, 494–505) sind überhaupt in erster Linie dem Fasten gewidmet.

255 Vgl. Anm. 252; neben den Übereinstimmungen von *Hom.* 78.3 und 81.3 (CCSL 138A, 496; 504) mit Verona-Sakramentar 12.229 (RED.F 1, 29) vgl. weiters *Hom.* 78.1 (CCSL 138A, 494)

Pfingsten neben Ostern als einzigen regelmäßigen Tauftermin ein und spricht zugleich von einem vorbereitenden Fasten;<sup>256</sup> gegen Ende des Jahrhunderts wiederholt Gelasius I. (492–496) diese Vorschrift.<sup>257</sup> Taufe in der Pfingstvigil ist in Rom tatsächlich ab den ältesten liturgischen Quellen der ausgehenden Spätantike einhellig vorgesehen.<sup>258</sup>

Gregor I. (590–604) predigt zu mehreren Tagen der dadurch erstmals für Rom bezeugten Osteroktav (wenn auch noch nicht notwendig zum Oktavtag selbst), zu Himmelfahrt und Pfingsten und bezeugt für die höchsten Feste bereits die Perikopenwahl der mittelalterlichen Lektionarien.<sup>259</sup> Ein beiläufiger Hinweis auf die kontroverse Verwendung des Halleluja „in der Messe außerhalb des Zeitraums der Pentekoste“ macht deutlich, daß dieses zunächst vor allem für diese Freudenzeit charakteristisch war.<sup>260</sup>

### 3.4.2 Liturgische Quellen

Die am Ausgang der Spätantike kodifizierten Quellen der römischen Liturgie reflektieren eine starke Identität der Osteroktav mit ihren täglichen, stark mystagogisch geprägten Eucharistiefiern;<sup>261</sup> darüber hinaus sind die Vespren

---

mit Verona-Sakramentar 10.206; 12.226f (RED.F 1, 26; 29) und *Hom.* 79.1 (CCSL 138A, 498) mit Verona-Sakramentar 10.204 und 209 (RED.F 1, 26f).

256 *Ep.* 16 (PL 54:695–704); zum Fasten s. 16.6 (PL 54:702B); *Ep.* 168 (PL 54:1209–1211).

257 *Ep.* 14.10 (Thiel, 368).

258 Verona-Sakramentar 10.200–205 (RED.F 1, 25f).

259 *Hom. ev.* 21, 29 und 30 (CCSL 141, 173–179; 244–268) am Ostertag (Mk 16,1–7), zu Himmelfahrt (Mk 16,15–20) und Pfingsten (Apg 2 und Joh 14,23–31) entspricht den späteren Lektionarien (Chavassee, *Les lectionnaires romains* [wie Anm. 251], II, 29f), die Zuordnung von *Hom. ev.* 22–26 (CCSL 141, 180–228) zu verschiedenen Tagen der Osteroktav nicht. Insbesondere muß offenbleiben, ob der Oktavtag zur Zeit Gregors schon von der Thomas-Perikope geprägt war, da *Hom. ev.* 26 über Joh 20,19–31 keinem Datum zugewiesen ist und diese lange Perikope in der ältesten Lektionartradition dem Samstag der Osteroktav zugewiesen ist (Chavassee, *Les lectionnaires romains* [wie Anm. 251], II, 29); vgl. Étaix, Einl. CCSL 141, LXIIf.

260 *Ep.* 9.26 (CCSL 140A, 586); vgl. die Hinweise auf die ältere Literatur zu dieser schon textkritisch problematischen Stelle bei Harald Buchinger, „Gregor der Große und die abendländische Liturgiegeschichte: Schlüssel- oder Identifikationsfigur?“, in: *Psallite sapienter: Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Béres*, hg. István Verbényi (Budapest: Szent István Társulat, 2008), 113–154 (118, Anm. 14).

261 Wegman, *Het paasoktaaf in het Missale Romanum* (wie Anm. 20). Charakteristisch für die römische Osteroktav ist neben mystagogisch geprägten Texten das Graduale aus dem Ps 117 (118) *Haec dies*, das auch in der Tagzeitenliturgie prominent rezipiert wird: *Antiphonale Missarum Sextuplex*, hg. René-Jean Hesbert (Bruxelles: Vromant, 1935 [= Rome: Herder,

der Osteroktav in Rom mit täglichen Prozessionen zum Baptisterium ausgestattet, deren Texte und non-verbale Symbolik nicht nur die baptismale Dimension, sondern auch die theologische und soteriologische Einheit des Paschamysteriums auf hervorragende Weise zum Ausdruck bringen.<sup>262</sup> Der Brauch wird im westlichen Mittelalter vielfach nachgeahmt.<sup>263</sup> Seit wann der Oktavtag in Rom von der mimetischen Thomas-Perikope Joh 20,24–31 bestimmt ist, bleibt unklar; in den Lektionarien ist sie von Anfang an bezeugt, wenn auch zunächst als Dublette zum Samstag der Osteroktav.<sup>264</sup> Die Zählung der Sonntage nach der Osteroktav als *post clausum paschae* im Altgelasianischen Sakramentar erscheint allerdings als Niederschlag gallischer Tradition,<sup>265</sup> zumal der Oktavtag selbst wie in anderen Quellen *octabas paschae* heißt<sup>266</sup>—eine Terminologie, die in Rom alternierend oder kombiniert mit der im Gregorianischen Sakramentar bezeugten Bezeichnung *dominica post albas* verwendet wird.<sup>267</sup> Als *pascha annotina* folgt in der Gelasianischen

---

1985]), 100–107, N° 80–87; *Corpus Antiphonarium Officii*, hg. Renatus-Ioannes Hesbert, RED.F 7–12 (Roma: Herder, 1963–1979), I, 180–198, N° 75c–81b; II, 330–343, N° 75f–80b; IV, 521, N° 8414.

262 John Kenneth Brooks-Leonard, *Easter vespers in early medieval Rome: A critical edition and study* (Diss., Notre Dame, Ind.: Department of Theology, 1988), mit Bibliographie der Primärquellen und der älteren Sekundärliteratur; besonders hilfreich sind auch Synopse und Kommentar bei Bruno Stäblein und Margareta Landwehr-Melnicki, *Die Gesänge des altrömischen Graduale Vat. lat. 5319*, MMA 2 (Kassel: Bärenreiter, 1970), 84\*–140\*.

263 Für einige Quellen vgl. Brooks-Leonard, *Easter vespers in early medieval Rome* (wie Anm. 262), 430–449.

264 Chavasse, *Les lectionnaires romains* (wie Anm. 251), II, 29; zu den Problemen und zur hypothetischen Geschichte der Leseordnung vgl. Wegman, *Het paasoktaaf in het Missale Romanum* (wie Anm. 20), 3–19. In der Euchologie spielt die Thomas-Perikope keine Rolle; das Alter der Communio-Antiphon *Mitte manum tuam* (Joh 20,27; *Antiphonale Missarum Sextuplex* [wie Anm. 261], 106f, N° 87) ist nur hypothetisch zu eruieren.

265 S. u. Anm. 295; *Gelasianum Vetus* 58.546–62.571 (RED.F 4, 85–88). Mit Ausnahme der in Anm. 295 zitierten Randphänomene folgen die Junggelasianischen Sakramentare dagegen der römischen Terminologie.

266 *Gelasianum Vetus* 53.499–503 (RED.F 4, 81). Das älteste stadtrömische Evangelienleseordnung verwendet dieselbe Terminologie: Theodor Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum: Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte*, I: Typen, LQF 28 (Münster: Aschendorff, 1972 [1935]), 25, N° 99.

267 *Gregorianum* 93 (SFS 16, 203); *Antiphonale Missarum Sextuplex* (wie Anm. 261), 106f, N° 87.

Tradition ein Formular für das Gedächtnis des Vorjahrespascha.<sup>268</sup> Die weiteren Sonntage der Osterzeit wurden jedenfalls erst sukzessive mit Proprien ausgestattet.<sup>269</sup> Die Leseordnung der Messe ist dabei von den Katholischen Briefen und vom Johannesevangelium dominiert; in der Oster- und Pfingst-oktav wird auch aus der Apostelgeschichte gelesen.<sup>270</sup> In der Vigillesung der Tagzeitenliturgie tritt zu den Acta und den Briefen der Apostel auch die Johannes-Apokalypse,<sup>271</sup> die mit einer eigenen Serie von Responsorien ausgestattet ist.<sup>272</sup>

- 
- 268 *Gelasianum Vetus* 54 (RED.F 4, 81f); Junggelasianische Sakramentare z. B. von Gellone 122 (CCSL 159, 114), Autun 116 (CCSL 159B, 80), Angoulême 127 (CCSL 159C, 129), St. Gallen 109 (LQ 1/2, 101), Rheinau 88 (SFS 15, 145) und Monza 85.343–345 (TAB 1/3, 26\*); weitere Zeugnisse—beginnend mit dem im Kern Gregorianischen Sakramentar von Padua 84.381–384 (BEL.S 131, 259)—sowie für die spätere Rezeption bietet Adolf Struckmann, *Pascha annotium* (sic, für *annotinum*): Eine liturgie-geschichtliche Untersuchung (Roermond: Romen, o. J. [1925? nihil obstat 20. Oktober 1924]), 4–9. Nach Rom selbst weist auch das älteste *Capitulare Evangeliorum*: Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum* (wie Anm. 268), 25, N° 101; zum nicht notwendigerweise signifikanten Fehlen des Formulars in der Würzburger Epistelliste (wie auch offenbar in allen anderen römischen Epistularen bis zu dem des Alkuin: Chavassee, *Les lectionnaires romains* [wie Anm. 251], 11, 15) vgl. G. Morin, „Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l’église romaine“, *RBén* 27 (1910), 41–74 (56). Das vermutlich älteste Zeugnis für den Terminus kommt freilich aus dem Capua der Mitte des 6. Jhs. (s. o. Anm. 244), für die Sache schon ein Jahrhundert früher aus dem Ravenna des Petrus Chrysologus (s. o. Anm. 238).
- 269 Im Gregorianischen Sakramentar 96.440–457 (SFS 16, 204–208) gibt es nach der Osteroktav nur *aliae orationes paschales*, aber keine Formulare für die Sonntage *post octavas paschae*—ein Defizit, dem erst das *Supplementum Anianense* 13.1114–17.1128 (SFS 16, 386–389) abhilft. Die Gelasianische Tradition (vgl. Anm. 265) kennt dagegen Formulare für alle Sonntage der Osterzeit, ebenso wie die ältesten römischen Leseordnungen; vgl. Chavassee, *Les lectionnaires romains* (wie Anm. 251), 11, 15f; 29f (in sekundären Zeugen vereinzelt auch mit Angaben für Wochentage); auch das Gesangs-Proprium ist mit Ausnahme der Halleluja schon in den ältesten erhaltenen Zeugen stabil ausgebildet: *Antiphonale Missarum Sextuplex* (wie Anm. 261), 106–111; 122f, N° 88–91; 103, auch wenn im Detail Unterschiede in der Zählung der Sonntage nach Ostern oder nach der Oktav bestehen.
- 270 Chavassee, *Les lectionnaires romains* (wie Anm. 251), 11, 15f; 29f. In der Evangelienleseordnung scheint die Osteroktav stärker von der folgenden Zeit abgegrenzt als bei den Episteln.
- 271 *Ord. Rom.* 13A.6; 13B.7; 13C.8 (SSL 23, 483f; 500; 514: bis zur Pfingstoktav); *Ord. Rom.* 14.4 (SSL 24, 40).
- 272 Harald Buchinger, „Die Johannes-Apokalypse im christlichen Gottesdienst: Sondierungen in Liturgie und Ikonographie“, in: *Ancient Christian Interpretations of „Violent Texts“ in The (sic) Apocalypse*, hg. Joseph Verheyden, Tobias Nicklas und Andreas Merkt, NTOA 92 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 216–266 (236–240).



Zur Zergliederung der Pentekoste trug das möglicherweise alte römische Ritual der großen Buß- und Bittprozession (*laetania maior*) am 25. April dar, das zum Bestand aller mittelalterlichen Quellen der römischen Liturgie gehört und schon zu Zeiten Gregors I. bekannt war.<sup>273</sup>

Pfingsten selbst ist seit den ältesten liturgischen Quellen mit einer Vigil ausgestattet, in der auch die schon in der Spätantike bezeugte Taufe gefeiert wurde.<sup>274</sup> Die frühen Präsidualgebete vermischen die dominante Thematik des geist-zentrierten Festes nicht nur mit Tauftheologie, sondern gelegentlich auch mit Motiven des anschließenden Fastens;<sup>275</sup> andererseits ist darin zugleich auch das Bewußtsein konserviert, daß „im Mysterium von 50 Tagen das österliche Heilsgeheimnis (*paschale sacramentum*) enthalten“ ist.<sup>276</sup> Die liturgische Ausgestaltung der im Kern spätestens seit Leo I. und in der Sammlung von Meß-Libelli im Verona-Sakramentar bezeugten (Quatember-) Fastenwoche nach Pfingsten<sup>277</sup> zur Pfingstoktav vollzog sich dagegen wohl erst am

273 *Ep. Appendix 4* (CCSL 140A, 1096); vgl. Buchinger, „Gregor der Große“ (wie Anm. 260), 124f, mit Hinweisen auf die ältere Literatur. Zur Rezeption der später als *Letaniae minores* bezeichneten gallischen Bitttage an den drei Tagen vor Himmelfahrt s. u. Anm. 285.

274 Frühmittelalterliche Quellen, die freilich nur mehr indirekt römische Bräuche bezeugen, dokumentieren darüber hinaus das Fasten am Pfingstamstag: etwa die monastischen *Ord. Rom.* 16.49 und 17.115 (SSL 24, 153; 192).

275 Vgl. z. B. Verona-Sakramentar 10.206–209 (RED.F 1, 26f) // *Gelasianum Vetus* 79.631f (RED.F 4, 99). Die Oration *Concede nobis domine praesidia* ist im *Gregorianum* 35.153 (SFS 16, 131) für den (später sogenannten Ascher-) Mittwoch vorgesehen, *Da nobis quaesumus domine per gratiam spiritus sancti* ..., *Gregorianum* 110.519 (SFS 16, 225) dagegen die letzte Alternativ-Oration zur Pfingstvigil.

276 Verona-Sakramentar 10.191 (RED.F 1, 24, notabene *pridie pentecosten*) = *Gregorianum* 110.516 (SFS 16, 224, *die sabbato*) = *Gelasianum Vetus* 80.637 (RED.F 4, 100, *dominica pentecosten*). Teile des Materials finden sich auch in einer gallischen Präfation für Pfingsten (s. u. Anm. 298).

277 Während sich das Formular *in ieiunio quarti mensis* im Verona-Sakramentar 10.207–209; 12.226–231 (RED.F 1, 26f; 29f), eindeutig auf ein an die Feier anschließendes Fasten bezieht (das in 209 [RED.F 1, 27] einmal sogar als „Erstlinge“ bezeichnet wird—eine Reminiszenz an die Motivik des biblischen Wochenfestes?), läßt 10.197 (RED.F 1, 25) im Formular *pridie pentecosten* vielleicht eher an ein vorbereitendes Fasten denken. Zu Ursprung und Gestalt der römischen Quatember vgl. zuletzt Jean-Louis Verstrep, „Origines et instauration des Quatre-Temps à Rome“, *RBén* 103 (1993), 339–365, und Oriano Granella, *Le Quattro Tempora nella primitiva tradizione romana*, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe / Pontificium Institutum Liturgicum. Thesis ad Lauream 254 (Modena: Eterea, 1999).



Übergang von der ausgehenden Spätantike zum Frühmittelalter, auch wenn die Stationsangaben nahelegen, daß dieser Prozeß in Rom selbst stattfand.<sup>278</sup>

### 3.5 Gallien

Aus der gallischen Kirche der Frühzeit ist zunächst wenig bekannt, falls man nicht Egeria mit ihren Hinweisen, Paschavigil und Osteroktav würden gefeiert „wie bei uns auch“,<sup>279</sup> auf Gallien beziehen will; auch Johannes Cassian beschrieb die ägyptische Praxis der Pentekoste nach seiner Rückkehr aus dem Orient im Blick auf seine südgallische Heimat. Immerhin bezeugt bereits Hilarius von Poitiers († 386/387) die von ihm auf die Apostel zurückgeführte

278 Vgl. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* (wie Anm. 2), 123f, in Weiterführung von Josef Pascher, „Die liturgische Pfingstoktav“, *LJ* 12 (1962), 95–102. Während (1) im Veronasakramentar von einer Pfingstoktav noch jede Spur fehlt, bietet (2) das Altgelasianische Sakramentar 81.646–651 (RED.F 4, 101) Vesper-Orationen *infra octabas pentecosten*, Meßformulare aber nur für die Quatember-Fasttage und erstmals für den Sonntag der Pfingstoktav (84.676–682 [RED.F 4, 104f]), der neben von der Geist-Thematik geprägten Orationen bereits die Dreifaltigkeits-Präfation enthält. (3) Die Handschriften des *Antiphonale Missarum Sextuplex* (wie Anm. 261), 126–129, N° 107–111 bieten umgekehrt Formulare mit stadtrömischen Stationsangaben für alle Wochentage (mit Ausnahme des Donnerstags), nach dem ebenfalls geist-geprägten *Sabbatum in xii lectionibus* aber kein Formular für einen Sonntag nach Pfingsten; diesen Zustand setzt auch die älteste römische Leseordnung, Klausers Typ II, voraus (Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum* [wie Anm. 266], 28f, N° 125–130; der älteste Zeuge, das Würzburger *Capitulare evangeliorum*, ergänzt freilich bereits die *Octabas de pentecosten*, während das Epistolar derselben Handschrift an dieser Stelle einen bemerkenswerten [Aller-] Heiligensonntag mit einer Apokalypse-Lesung kennt: Morin, „Le plus ancien Comes“ [wie Anm. 268], 58, N° 114). Das Gregorianische Sakramentar 118.553–555 (SFS 16, 234) sieht dagegen nach Formularen für dieselben Stationen an der *die dom. vacat* Orationen ohne Bezug zur Pfingstthematik vor. (4) Die Synthese einer voll ausgebauten Pfingstoktav inklusive Sonntag bieten schließlich die Jungelasianischen Sakramentare z. B. von Gellone 157.1038–162.1067 (CCSL 159, 138–142), St. Gallen 139.822–144.849 (LQ 1/2, 127–130), Rheinau 106.632–110.654 (SFS 15, 159–162), und Monza 104.435–109.459 (TAB 1/3, 34\*f). Da die Quellen altrömischer Liturgie unterschiedlichen Liturgietypen entstammen, müssen sie freilich nicht eine lineare Entwicklung dokumentieren. Josef Andreas Jungmann, „Pfingstoktav und Kirchenbuße“, in: ders., *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart: Studien und Vorträge* (Innsbruck: Tyrolia, 1960), 316–331 (= *Miscellanea liturgica in honorem Leo Cuniberti Mohlberg*, BEL 22 [Roma: Liturgiche, 1948], 169–182), interpretiert die Ausprägung der liturgischen Gestalt von Montag und Dienstag der Pfingstoktav außerdem vor dem Hintergrund der mutmaßlich altrömischen Praxis, die Bußübungen nach ihrer Unterbrechung durch die Pentekoste wiederaufzunehmen.

279 *Itin.* 38; 39.1 (FC 20, 278–280 = CCSL 175, 82f).

Tradition, in den Tagen der *quingagesima* wie an Sonntagen auf Prostration beim Gebet sowie auf Fasten zu verzichten.<sup>280</sup>

In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts vollzog sich freilich mit der Mamertus von Vienne (um 470) zugeschriebenen Einführung der Bittage (*rogationes*, gelegentlich auch *litaniae*) an den drei Tagen vor Himmelfahrt<sup>281</sup> der folgenreichste Schritt zur Zersetzung der Pentekoste als österlicher Freudenzeit im lateinischen Westen;<sup>282</sup> gehören doch das schon eine Generation später vom ersten Konzil von Orléans (511) für „alle Kirchen“ vorgeschriebene Fasten<sup>283</sup> und Prozessionen mit Bußcharakter fürderhin zum Bestand der liturgischen Bücher in Gallien<sup>284</sup> und ab dem Mittelalter auch in Rom.<sup>285</sup>

Daß Himmelfahrt und Pfingsten längst eingeführt waren, als Avitus von Vienne († nach 517) und sein erfolgreicher Konkurrent um die kirchliche Vorherrschaft, Cäsarius von Arles († 542), die ältesten sicher aus Gallien erhaltenen Predigten zu diesen Festen hielten, liegt auf der Hand;<sup>286</sup> auch der Titel

280 *Instr. Ps.* 12 (CSEL 22, 11), mit zahlensymbolischer Erklärung, die freilich nicht von Origenes abhängig scheint.

281 Sidonius Apollinaris († vor 490), *Ep.* 5.14 (MGH.AA 8, 87f); Avitus von Vienne († nach 517), *Hom.* 6 (MGH.AA 6/2, 108–112); Gregor von Tours († 594), *Hist.* 2.34 (MGH.SRM 1/1<sup>2</sup>, 83).

282 Immerhin hält noch das Konzil von Tours (567), *Can.* 18 (17) (CCSL 148A, 182) fest, daß von Ostern bis Pfingsten außer an den Bittagen den Mönchen „jeden Tag ein Mittagessen bereitet werde“; erst nach Pfingsten sei eine Woche ganz zu fasten.

283 *Can.* 27f (CCSL 148A, 11f). Verbreitung außerhalb Galliens „beinahe auf dem Erdkreis“ oder „auf der ganzen Welt“ postulieren *Hom.* 6 des Avitus (MGH.AA 6/2, 108–112) und *Serm.* 207.2 (CCSL 104, 829) des Cäsarius; Belege dafür kommen aber nicht einmal aus dem benachbarten Spanien, in dem vielmehr ein dreitägiges Fasten nach Pfingsten bezeugt ist (s. u. Anm. 318 zum Konzil von Gerona 517). Zu den Problemen der Zuordnung der *Serm.* 207–209 (CCSL 104, 828–837) sowie zu den Angaben des Cäsarius über die liturgische Gestalt vgl. Karl Berg, *Cäsarius von Arles: Ein Bischof des sechsten Jahrhunderts erschließt das liturgische Leben seiner Zeit*, Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven 1 (Thaur: Kulturverlag, 1994 [= Diss. Rom 1935]), 99–108.

284 S. u. Anm. 296.

285 *Lib. pont.* 98.43 (BEFAR 2, 12) schreibt die Einführung der Prozessionen an den drei Tagen vor Himmelfahrt in Rom Papst Leo III. (795–816) zu; die Rezeption in den liturgischen Büchern der römischen Tradition kann hier nicht weiter verfolgt werden.

286 Avitus, *Hom.* 10f (MGH.AA 6/2, 121f); Cäsarius, *Serm.* 210–213 (CCSL 104, 837–850); vgl. Berg, *Cäsarius von Arles* (wie Anm. 283), 108–111. Cäsarius, *Serm.* 211.1 (CCSL 104, 841), zitiert aus der Leseordnung des Pfingsttages Ps 50 (51), 14; Joh 15,26 oder 16,13 sowie Apg 2,4; ob die Verwendung des 50. Psalms die alte Zahlensymbolik (vgl. Anm. 25) voraussetzt, wird nicht deutlich. „Es ist ... möglich, daß Cäsarius Psalm 50 als Eingangspsalme für die erste Nokturn der Vigiliae versteht, den er früher zu beginnen pflegte, so oft er eine Predigt

*quingagesimo/a* für Pfingsten ist schon bei Faustus von Riez († um 495) und in anderen Quellen bezeugt.<sup>287</sup> Bemerkenswert bleibt angesichts der in Gallien ansonsten weitgehend fehlenden Zeugnisse, daß Cäsarius einerseits auch an den beiden Tagen nach Pfingsten gepredigt hat und daß dieses Fest andererseits auch eine Vigil hatte; es ist freilich nicht unwahrscheinlich, daß es sich bei beidem um die üblichen Gottesdienste der Tagzeitenliturgie und nicht um spezielle Feiertage handelte.<sup>288</sup> Die Taufe von Juden in der Pfingstvigil, die nicht anders als mit einer Eucharistiefeyer geendet haben konnte, schildert dagegen Gregor von Tours († 594) für Clermont im Jahr 576;<sup>289</sup> es ist jedoch nicht ganz auszuschließen, daß es sich dabei um eine außerordentliche Feier gehandelt hat, zumal als eigentlicher Tauftermin zuvor die Osternacht erwähnt wird. Wenn Gregor die Einführung der Vigilien unter anderem von Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten in der Stationsliturgie von Tours auf Bischof Perpetuus (459–489?) zurückführt,<sup>290</sup> sagt das nichts über deren liturgische Gestalt.

Daß die Neugetauften nach Cäsarius „bis zum Ende des Pascha (*usque ad finem paschae*)... während der ganzen Paschafeier (*in tota paschali sollemnitate*)... zum Altar des Herrn hinzutreten“ sollten, bezieht sich vermutlich auf die Osteroktav mit ihren täglichen Eucharistiefeyern und nicht auf die Pentekoste.<sup>291</sup> Den Laien schärft das von Cäsarius präsiidierte Konzil von Agde

---

hielt“ (Berg, *Cäsarius von Arles* [wie Anm. 283], 110). Die Homilien 25 (24)–29 (28) des Eusebius Gallicanus (CCSL 101, 295–341) über Bittage, Himmelfahrt und Pfingsten werden wegen der Probleme ihrer historischen Einordnung nicht weiter berücksichtigt.

287 Cäsarius, *Serm.* 211 (CCSL 104, 841); Konzilien von Orléans I (511), *Can.* 25 (CCSL 148A, 11) und Tours (567), *Can.* 18 (17) (CCSL 148A, 182); Gregor von Tours, *Hist.* 10.31.6bis (MGH.SRM 1/1<sup>2</sup>, 529f), im Referat über Bischof Perpetuus (459–489?); zum Bobbio-Missale s. u. Anm. 296. Faustus von Riez, *Spir.* 1.7 (CSEL 21, 111), spricht vom Pfingsttag von Apg 2—nicht dem Pfingstfest der Christen—als *sacra quingagesimae sollemnitas*. Bei Egeria, *Itin.* 43.1 (FC 20, 286 = CCSL 175, 84), heißt Pfingsten *quingagesimarum dies*.

Noch deutlich älter ist die Bezeichnung der Fünfzigtagzeit als *Quingage(n)sima* in gallischen Quellen; sie findet sich schon bei Hilarius von Poitiers, *Instr. Ps.* (wie Anm. 280), und auch Johannes Cassian hat seine *Coll.* 15.4; 21.11; 21.18; 21.19; 21.23; 22.1 (CSEL 13<sup>2</sup>, 430; 572; 585; 593; 594; 598f; 615); *Inst.* 2.6; 2.18 (CSEL 17, 17; 23; 32) in Gallien verfaßt.

288 Zu den in *Serm.* 211.5 (CCSL 104, 843) erwähnten Vigilien sowie zum ebd. und in *Serm.* 212.6 (CCSL 104, 847) vorausgesetzten Brauch, nach den Laudes zu predigen, vgl. Berg, *Cäsarius von Arles* (wie Anm. 283), 333–342.

289 *Hist.* 5.11 (MGH.SRM 1/1<sup>2</sup>, 206).

290 *Hist.* 10.31.6 (MGH.SRM 1/1<sup>2</sup>, 530).

291 *Serm.* 201.3 (CCSL 104, 813); vgl. Berg, *Cäsarius von Arles* (wie Anm. 283), 98; 245. Die Terminologie *pascha* für die Osteroktav sowie deren vermutlich täglichen Gottesdienst belegen auch die Predigtfragmente 3–5 des Avitus (MGH.AA 6/2, 106–108).

(506) die Kommunion neben Weihnachten und Ostern auch zu Pfingsten ein;<sup>292</sup> diese drei Hauptfeste, nach dem genannten Konzil von Agde neben weiteren hohen Festen allerdings auch Christi Himmelfahrt,<sup>293</sup> waren auch nach anderen gallischen Konzilien des 6. Jahrhunderts in städtischen oder Pfarrkirchen, nicht aber in privaten Oratorien am Lande zu feiern.<sup>294</sup>

Die relativ disparaten liturgischen Quellen der Merowingerzeit enthalten jedenfalls einerseits eine durch tägliche Formulare liturgisch voll ausgebaute Osteroktav, deren Ende als *clausum/clausa paschae*<sup>295</sup> den Rest der Sonntage *post clausum paschae/post pascha* abgrenzt und durch die Thomas-Perikope Joh 20,19ff geprägt ist, sowie die Feste Himmelfahrt und Pfingsten;<sup>296</sup> eine

292 *Can.* 18 (CCSL 148, 202).

293 *Can.* 21 (CCSL 148, 202f).

294 Konzilien von Orléans 1 (511), *Can.* 25 (CCSL 148A, 11); Clermont (535), *Can.* 15 (CCSL 148A, 109). Orléans 4 (541), *Can.* 3 (CCSL 148A, 132f), spricht dagegen nur vom Pascha und den Hauptfesten.

295 Für das *clausum pascha* (sic) vgl. neben den in Anm. 296 genannten Belegen auch Gregor von Tours, *Hist.* 9.44 (MGH.SRM 1/1<sup>2</sup>, 475, über das Jahr 589), das Altgelasianische Sakramentar (wie Anm. 265) sowie vereinzelt die gallisch-fränkischen Gelasiana von Angoulême (um 800: bischöfliche Segensformeln *in clausum pasche* und an den 4 folgenden Sonntagen: 1986; 2019; 2021–2024 [CCSL 159, 262; 275f]) und Gellone (Ende 8. Jh.: erratices Formular 143.944–948 *quarta dominica post clausum paschae* [CCSL 159C, 140f]).

296 Der Bestand variiert im Detail: Sowohl das *Missale Gothicum* (Ende 7./Anfang 8. Jh.) als auch das *Missale Gallicanum Vetus* (8. Jh.) bieten nach dem Ostersonntag (*die sanctum paschae*) für jeden Tag der Osteroktav eine *missa paschalis* sowie für den Oktavtag eine *missa clausum/clausa paschae* (*Missale Gothicum* 35.273–42.316 [RED.F 5, 70–80]; *Missale Gallicanum Vetus* 29.186–37.245 [RED.F 3, 44–54]); während das *Missale Gothicum* nach Messen für Kreuzauffindung und den Evangelisten Johannes Formulare für alle 3 Tage *in rogationibus* sowie anschließend *in ascensione Domini* und *in die sancto pentecosten* überliefert (45.327–50.362 [RED.F 5, 82–89]), enthält das *Missale Gallicanum Vetus* zwar je eine *missa dominicalis post pascha* und *item missa post pascha ante ascensa Domini*, bricht dann aber in einer *missa in rogationibus* ab (38.246–41.266 [RED.F 3, 54–57]). Das Bobbio-Missale (8. Jh.) enthält dagegen nach dem Formular *primo die pasche* (262–270 [HBS 58, 78–81]) nur zwei weitere, terminlich nicht näher zugewiesene Formulare für je eine *missa paschalis* II und III (271–287 [HBS 58, 81–86]) sowie nach dem Kreuzauffindungsfest je ein Formular *in letanias*, *in ascensione Domini* und *in quinquagesimo* (293–311 [HBS 58, 88–93]); die Osteroktav als *pascha* ist daraus zu erschließen, ihr „Schluß“ aber nicht ausdrücklich markiert, wie auch nicht klar ist, ob die in der 3. Ostermesse gebotene Thomasperikope Joh 20,19–31 für den Oktavtag vorgesehen ist, auch wenn *et post dies octo* in v. 26 in Auszeichnungsschrift geschrieben ist (281 [HBS 58, 84]). Das Lektionar von Luxeuil (CBLa 7, 134f) weist die Perikope dem Oktavtag zu, ebenso vielleicht auch das Palimpsest von Wolfenbüttel/Weißenburg (TAB 26–28, 15; XXXIII).

Pfingstvigil oder -oktav scheint dagegen nur vereinzelt bezeugt.<sup>297</sup> Auffällig sind angesichts der fortgeschrittenen Auflösung der Pentekoste zwei Merkmale: Einerseits betont die mehrfach bezeugte Präfation von Pfingsten das „Mysterium der 50 Tage“;<sup>298</sup> andererseits bietet das Bobbio-Missale (7./8. Jh.) sowohl *in ascensione Domini* als auch *in quinquagesimo* Lesungen aus der Apokalypse, die vielleicht als Relikte einer Bahnlesung und damit einer amimetisch-homogenen Gestaltung der Pentekoste zu verstehen sind.<sup>299</sup> Neben diesen Bruchstücken bieten die disparaten Quellen auch gewisse Anhaltspunkte für eine Bahnlesung der Apostelgeschichte.<sup>300</sup>

### 3.6 Irland

Inhaltlich im Grundstock eng mit gallischen Quellen verwandt, aber vermutlich in Irland geschrieben ist das Palimpsestsakramentar *C/m* 14429 aus der Mitte des 7. Jahrhunderts, das generell nur die höchsten Feste des Jahres umfaßt, darunter Formulare für alle Tage der Woche nach Ostern (dessen Oktavtag

---

Den in Repertoire und Terminologie durchaus divergenten Befund der liturgischen Zeugen für die gallische Leseordnung faßt Pierre Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil* (Paris, ms. lat. 9427), I: *Édition et étude comparative. Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des mérovingiens*; II: *Étude paléographique et liturgique suivie d'un choix de planches*, CBLa 7; 9 (Roma: Abbaye Saint-Jérôme / Città del Vaticano: Vaticana, 1944; 1953), I, CXII–CXVII, zusammen.

297 Vgl. Anm. 288f. Nach dem Konzil von Tours, *Can.* 18 (17) (wie Anm. 282), ist die Woche nach Pfingsten eine Fastenwoche; Gregor von Tours, *Hist.* 10.6 (MGH.SRM 1/12, 529), führt die Fastenordnung mit der Aufnahme des Wochenfastens an Mittwoch und Freitag nach Pfingsten auf Bischof Perpetuus (459–489?) zurück. In den liturgischen Quellen ist eine Pfingstoktav nicht vorgesehen; eine Lesung *in vigiliis pentecostes* scheint ausschließlich die im 7. Jh. in Bobbio geschriebene Epistelliste in *Codex Vat. lat.* 5755 vorauszusetzen (TAB 19/20, 66).

298 *Missale Gothicum* 50.362 (RED.F 5, 89); Bobbio-Missale 311 (HBS 58, 93). Der Gedankengang und Teile der Formulierung sind im Kern eng mit der römischen Oratio *Omnipotens sempiterna deus, qui paschale sacramentum* ... (Belege s. o. Anm. 276) verwandt.

299 Buchinger, „Die Johannes-Apokalypse im christlichen Gottesdienst“ (wie Anm. 272), 227f. Das Lektionar von Luxeuil sieht Lesungen aus der Apokalypse für die Osteroktav vor (CBLa 7, CXII).

300 Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil* (wie Anm. 296). Huber, *Passa und Ostern* (wie Anm. 2), 157, Anm. 3, weist zurecht darauf hin, daß Apg 1,1–8 im Bobbio-Missale (ähnlich wie in Jerusalem; vgl. Anm. 47) am Ostersonntag und nicht zu Himmelfahrt gelesen wird (263 [HBS 58, 78]). Bemerkenswert ist die Serie von Apg-Lesungen auch nach der Osteroktav im Lektionar von Schlettstadt (7./8. Jh.): Germain Morin, „Un lectionnaire mérovingien avec fragments du texte occidental des Actes“, *RBén* 25 (1908), 161–166 (162).

als *clausula* bezeichnet wird) sowie Himmelfahrts- und Pfingstfest.<sup>301</sup> Auch das deutlich jüngere, Anfang des 9. Jahrhunderts geschriebene Stowe-Missale demonstriert die Wichtigkeit des Osterfestkreises dadurch, daß Ostern, sein Oktavtag (*in clausula pasca* [sic]), Himmelfahrt und Pfingsten zu den wenigen Anlässen gehören, für die Einschübe ins *commonicantes* (sic) des *Canon missae* geboten werden.<sup>302</sup>

### 3.7 Iberien

Die Quellenlage für die iberische Halbinsel<sup>303</sup> ist zunächst insgesamt nicht sehr ergiebig; bemerkenswert ist freilich die Auseinandersetzung des traditionell in die ersten Jahre des 4. Jahrhunderts datierten Konzils von Elvira um die Pentekoste, deren textkritisch instabiler *Canon* 43 die Feier des Pfingsttages (*ut cuncti diem pentecostes celebremus*) einschränkt.<sup>304</sup> Es ist umstritten, ob die Synodalen entsprechend einigen Handschriften eine alternativ verbreitete Feier einer *quadagesima* nach Ostern ablehnten; der Text belegt jedenfalls nicht nur zum ersten Mal in der Liturgiegeschichte die Verwendung des Begriffs Pentekoste für eine christliche Feier des 50. Tages, sondern steht überhaupt „am Anfang der Periode der ‚historisierenden‘ Verselbständigung einzelner Festtage, deren erster Schritt die Hervorhebung des fünfzigsten Tages der Pentekoste und deren zweiter Schritt erst die Einführung des Himmelfahrtsfestes am 40. Tag ist“.<sup>305</sup> Tatsächlich handelt es sich wohl um den frühesten erhaltenen Beleg für das später liturgie-formative Prinzip, liturgische Zeit jenseits des Pascha entsprechend biblischer Chronologie zu gestalten, auch wenn der erste sichere Beleg für ein Pfingstfest erst Jahrhunderte später greifbar ist. Es ist nämlich nicht sicher, ob die Predigt des Gregor von Elvira († nach 392) über Apg 2 ein Pfingstfest voraussetzt,<sup>306</sup> der etwa zeitgenössische Brief des römischen Bischofs Siricius an Himerius von Tarragona bezeugt

301 66–98 (TAB 53/54, 79–125).

302 HBS 32, II f.

303 Pablo Martínez Sáiz, *El Tiempo Pascual en la liturgia hispánica: Desarrollo, estructura y contenido teológico*, Colección de estudios del Instituto Superior de Pastoral. Universidad Pontificia de Salamanca 2 (Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1969); Jordi Gibert y Tarruell, *Festum resurrectionis: Estudio de las Lecturas Bíblicas y de los Cantos de la Liturgia de la Palabra de la Misa Hispánica durante la Cincuentena Pascual*, BEL.S 10 (Roma: Liturgiche, 1977).

304 EspCrist.T 1, 9; Varianten bei Huber, *Passa und Ostern* (wie Anm. 2), 159.

305 Huber, *Passa und Ostern* (wie Anm. 2), 159f (Zitat 160).

306 Daß nach *Tract.* 20.18 (CCSL 69, 145) „an diesem Tag, das heißt der Pentekoste, von Gott der Kirche der Geist gesandt wurde“, kann sich einfach auf den ausgelegten Text von Apg 2 beziehen.



immerhin die Pentekoste (oder Pfingsten?) als einzigen Tauftermin neben dem Pascha<sup>307</sup>—ein Brauch, der allerdings zur Zeit des Konzils von Gerona 517 abgekommen sein dürfte, in dessen Beschlüssen Weihnachten als Tauftermin neben Ostern tritt, während „an anderen Festen nur Kranke getauft werden sollen“. <sup>308</sup> Sollte Egeria aus Iberien stammen, hätten natürlich Hinweise auf ihre Heimat<sup>309</sup> für einen Teil dieser Gegend Geltung.

Das 4. Konzil von Toledo schreibt 633 mit der Lesung der Johannes-Apokalypse von Ostern bis Pfingsten (*a pascha usque ad pentecosten*) ein Element einer homogenen Gestaltung der Pentekoste vor;<sup>310</sup> tatsächlich belegen noch die mittelalterlichen Quellen der altspanischen Liturgie eine mit Osternacht und Ostersonntag beginnende Serie entsprechender Lesungen ebenso wie Perikopen aus der Apostelgeschichte, die als Reste einer Bahnlesung interpretiert werden können.<sup>311</sup> Ansonsten entspricht die Entfaltung der Osterzeit mit einer durch tägliche Meßfeier ausgestatteten Osteroktav, Oktavtag mit mimetischer Lesung von Joh 20,19–31,<sup>312</sup> Sonntagen nach der durch diese Zählung herausgehobenen Osteroktav sowie Himmelfahrts- und Pfingstfest (samt vorauslaufendem, freilich nicht als Vigil bezeichneten Samstag) in den mittelalterlichen Handschriften der spanischen Liturgie prinzipiell dem Stand der Zeit,<sup>313</sup> auch wenn die überlieferte Ordnung potentielle Indizien dafür aufweist, daß das Himmelfahrtsfest in eine bestehende Pentekoste eingefügt worden sein könnte.<sup>314</sup> Der älteste sichere Beleg für dieses Fest scheint jedenfalls Isidor von Sevilla († 636),<sup>315</sup> dessen Liturgiekommentar mit der

<sup>307</sup> S. o. Anm. 247.

<sup>308</sup> *Can.* 4 (EspCrist.T 1, 39f).

<sup>309</sup> S. o. Anm. 279: Paschavigil und Osteroktav.

<sup>310</sup> *Can.* 17 (EspCrist.T 1, 198).

<sup>311</sup> Buchinger, „Die Johannes-Apokalypse im christlichen Gottesdienst“ (wie Anm. 272), 229–231, mit Verweis auf die Perikopen nach dem *Liber commicus* (MHS.L 2–3 = CSIC. Escuela de textos medievales. Textos 13; 28), Index Bd. II, 752; zur nicht ganz so konsequent dominierenden Bahnlesung der Apg (die freilich außer in der Osterzeit sonst nur am Stephanusfest gelesen wird) s. ebd. 749f. Unter den Evangelienperikopen dominiert Joh die Sonntage zwischen Osteroktav und Himmelfahrt.

<sup>312</sup> MHS.L 3 = CISC. Escuela de textos medievales. Textos 28, 410f.

<sup>313</sup> Für eine Synopse der Formulare in den mozarabischen Sakramentaren s. Marius Férotin, *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, MELi 6 (Paris: Firmin-Didot, 1912; repr. BEL.S 78 = Instrumenta liturgica quarreniensia 4 [Roma: C.L.V.-Liturgiche, 1995]), LXXVIII f.

<sup>314</sup> Himmelfahrt, Pfingsten und dessen Vigil haben als einzige Termine in der Osterzeit keine Apokalypse-Lesung; vgl. Buchinger, „Die Johannes-Apokalypse im christlichen Gottesdienst“ (wie Anm. 272), 229f, Anm. 51.

<sup>315</sup> *Eccl. off.* 1.33 (PL 83:768).

Gegenüberstellung von Gesetzes- und Geistgabe zu Pfingsten sowie der Zahlensymbolik der mit dem Jubeljahr assoziierten Pentekoste und dem Hinweis auf den Verzicht auf Fasten und Kniebeuge alte Traditionen weiterträgt.<sup>316</sup>

Eine Zergliederung der Osterzeit durch Fasten ist zunächst nicht bezeugt;<sup>317</sup> die Wiederaufnahme des Fastens wurde nach dem Konzil von Gerona 517 erst von Donnerstag bis Samstag der Woche nach Pfingsten durch dreitägige *letaniae* begangen;<sup>318</sup> Isidor bezeugt ein Jahrhundert später ein Fasten „gemäß den Canones“ schon ab dem Tag nach Pfingsten, das freilich von vielen entsprechend Mt 9,15 bereits nach Himmelfahrt begonnen würde.<sup>319</sup> Von den liturgischen Handschriften scheint nur das Antiphonale des 10. Jahrhunderts von León an den drei Tagen vor Pfingsten ein *officium de letanias apostolicas* mit Buß- und Bittcharakter zu kennen.<sup>320</sup>

#### 4 Zusammenfassende Interpretation

Der Ursprung der Pentekoste ist unklar. Da eine fünfzig-tägige Freudenzeit kein Vorbild im antiken Judentum hat, ist am ehesten mit einer christlichen Neubildung zu rechnen, die mit dem biblischen Wochenfest zunächst nur den griechischen Namen gemeinsam hat und in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Ost (Kleinasien, später auch Palästina) und West (Africa) dokumentiert ist; daß in den frühesten Quellen mit diesem Begriff einheitlich eine Periode bezeichnet wird, bleibt unerklärlich, hat aber immerhin eine—freilich deutlich spätere—Parallele in der Bezeichnung der vierzig-tägigen Fastenperiode als Quadragesima/τεσσαρακοστή.<sup>321</sup> Für die Deutung der

<sup>316</sup> *Eccl. off.* 1.34 (PL 83:768f).

<sup>317</sup> Vgl. die Anm. zum Samstag vor Pfingsten im *Liber mozarabicus sacramentorum* 86.775 (MELi 6, 334, Anm. 23) sowie Marius Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, MELi 5 (Paris: Firmin-Didot, 1904), 522.

<sup>318</sup> *Can.* 2 (EspCrist.T 1, 39). Ob sich darin Einfluß der gallischen Bitttage niederschlägt, bleibe dahingestellt.

<sup>319</sup> *Eccl. off.* 1.38 (PL 83:773). Nach *Reg. mon.* 11.1 (PL 83:681) ist dieses Fasten bis zum Herbstäquinoccium an drei Tagen pro Woche zu halten.

<sup>320</sup> MHS.L 5/1, 337–345.

<sup>321</sup> Das Phänomen der 40-tägigen Fastenzeit ist freilich älter als die griechisch erstmals bei Cyrill von Jerusalem, *Catech.* 4.3 (Reischl, 92), und lateinisch bei Hieronymus, *Ep.* 41.3.2 (CSEL 54<sup>2</sup>, 31) belegte Bezeichnung; vgl. Harald Buchinger, „On the Early History of Quadragesima: A new look at an old problem and some proposed solutions“, in: *Liturgies*



Pentekoste beruft sich Tertullian als ältester Zeuge ausschließlich auf neutestamentliche Motive; auch Origenes spricht von Auferstehung, Erhöhung und Geistsendung, wenn er sich auf die christliche Institution bezieht. Die Chronologie der neutestamentlichen Erzählungen vor allem des lukanischen Doppelwerks ist dafür Anhaltspunkt genug; aus den einzelnen Inhalten spezifische Gedenktage abzuleiten, war in den ersten drei Jahrhunderten nach Christus offenbar schlicht noch nicht plausibel und kein liturgie-generatives Prinzip. Über die neutestamentlichen Motive hinaus ist bei Origenes allerdings erstmals der wirkungsgeschichtlich bedeutende Rückgriff einerseits auf die anderweitig—vor allem im Zusammenhang mit dem Jubeljahr im 50. Jahr—bezeugte Symbolik der Zahl 50 entfaltet; andererseits werden sowohl das Wochenfest 50 Tage nach Pesach als auch die gleichnamige christliche Pentekoste zum eschatologischen Symbol.<sup>322</sup> Man ist versucht, im Fortleben dieser beiden Motive in der späteren Theologie der Pentekoste den Einfluß des Origenes zu sehen, zumal die vielzitierten Schlüsselzeugen für die archaische Auffassung dieser liturgischen Zeit mit ihrer Deutung durch eschatologische Zahlensymbolik—neben den Osterfestbriefen des Alexandriners Athanasius mit ihrer hohen Theologie der Pentekoste sind das vor allem Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz bei den Griechen sowie Ambrosius von Mailand und Hieronymus unter den Lateinern—allesamt Autoren sind, die generell reichlich Gebrauch von Origenes gemacht und dessen Ideen in das Allgemeingut späterer Theologie vermittelt haben; schon bei Augustinus sind konkrete Abhängigkeiten kaum mehr zu erkennen.

Insofern Einheit und freudiger Charakter der Pentekoste in den entfalten Liturgien sowohl durch das kollektive Gedächtnis ritueller Feierformen (Unterlassung von Fasten und Kniebeuge; im Westen zudem: Gesang des Halleluja) als auch in literarisch-theologischen Traditionen konserviert werden, spiegeln sie ein altes Konzept. Die punktuell-mimetische Zuordnung einzelner

---

*in East and West: Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17–20, 2007*, hg. Hans-Jürgen Feulner, Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6 (Wien: LIT, 2013), 99–117 (= *StLi* 43 [2013], 321–341).

322 Ob das bei Theodoret von Cyrus, *Eran.* 2 (Ettlinger, 155) überlieferte Fragment des Hippolyt Über Elkana und Hanna (GCS Hippolyt 1/2, 122) die alttestamentliche „Zeit (καιρός)“ (vgl. Ex 23,17; 34,23; Dtn 16,16) der Pentekoste—gemeint ist das biblische Wochenfest—mit einer gleichnamigen christlichen Institution verbinden will, muß offenbleiben; sie ist jedenfalls Vorausbild des Himmelreiches und mit dem Theologoumenon verbunden, daß Christus „als erster in den Himmel aufstieg und den Menschen Gott als Geschenk dargebracht“ habe (vgl. Ps 67 [68],19 / Eph 4,8?). Zuletzt vgl. Leonhard, *The Jewish Pesach* (wie Anm. 5), 161f; ebd. 163–166 auch zu *Comm. Dan.* 4:54 (GCS 1/12, 320–322).

biblischer Daten zu bestimmten Feiertagen erscheint dagegen als Innovation des 4. Jahrhunderts. Dieser qualitative Entwicklungsschub ist vielleicht nicht monokausal zu erklären:<sup>323</sup> Neben der von Pilgerfrömmigkeit inspirierten Tendenz zu Feiern „passend zu Zeit und Ort“ (*Egeria passim*) in Jerusalem und Umgebung mag auch die dogmengeschichtliche Entwicklung und das Interesse an einer Verankerung der kirchlichen Lehre im Bewußtsein der Gläubigen durch regelmäßige rituelle Anamnese zur Ausbildung der christologischen und pneumatologischen Festinhalte beigetragen haben.<sup>324</sup> Während ersterer Impuls notwendig von Jerusalem ausgegangen sein muß, ist letzterer nicht an die heiligen Stätten gebunden. Bevor sich die Kommemoration der Geistsendung am 50. Tag und das Himmelfahrtsgedächtnis am 40. Tag entsprechend der lukanischen Chronologie verbreiten, erscheint die jedenfalls in Palästina und Syrien zunächst dominante, vereinzelt allerdings auch im Westen greifbare Tradition der Himmelfahrt am 50. Tag als Zwischenstufe; sollte sie ursprünglich eine „kind of farewell ceremony“<sup>325</sup> dargestellt haben, könnte man deren Spur auch nach der Abwanderung dieses Inhalts auf ein eigenes Fest vielleicht noch in der Kniebeugungszeremonie am Pfingsttag erkennen wollen, auch wenn dies hypothetisch bleiben muß, da die erhaltenen Gebetstexte als Inhalt „dieses Tages der Pentekoste“ nur die Geistsendung erwähnen. Jedenfalls ist Pfingsten als selbständiges Fest—wie Himmelfahrt—möglicherweise weniger die Kristallisation flüssiger „Inhalte“ einer alten Festzeit an deren letztem Tag als vielmehr ein eigenes Fest, das sich einem qualitativ neuen liturgie-formativen hermeneutischen Mechanismus verdankt, der mit der Ausprägung von Einzelfesten gegen Ende des 4. Jahrhunderts überhaupt erst zur Definition von „Festhalten“ geführt hat, während noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts der letzte Tag noch schlicht das „Siegel“ (Eusebius von Caesarea) der fünfzigjährigen Periode war.

Ein solches weniger organisches Modell der Liturgieentwicklung der reichskirchlichen Zeit erklärt vielleicht auch den ansonsten sehr rätselhaften Befund, daß schon einer der ältesten Zeugen für die neuen Feste mutmaßliche Dekadenzerscheinungen aufweist: Der Kalender der Apostolischen Konstitutionen kennt ja einerseits nicht die homogen gestaltete Pentekoste,

323 Vgl. z. B. Robert F. Taft, „Historicism Revisited“, *StLi* 14 (1982), 97–109 (= ders., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding* [Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001], 31–49).

324 Vgl. Kinzig, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung“ (wie Anm. 10); zur Dissoziation von Himmelfahrt und Pfingsten nach dem Konzil von Konstantinopel vgl. auch Rambault, *Einl.* sc 562, 28 (freundlicher Hinweis von Rich Bishop).

325 Rouwhorst, „The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost“ (wie Anm. 6), 320.

andererseits sind Himmelfahrt und Pfingsten eigene „Feste“, deren letzteres bereits das Gravitationszentrum eines eigenen kleinen Festkreises mit Vorbereitung und Nachfeier darstellt—ein Umstand, der leichter durch die Neueinführung eines relativ selbständigen Festes mit eigenem Inhalt nach einer neuen Logik denn als Ergebnis einer graduellen Entwicklung der alten Festzeit zu verstehen ist. Auch das Nebeneinander der ununterbrochenen Fünzigtagezeit und der Ausstattung des Pfingstfestes mit vorbereitendem Fasten und Vigilfeier im Turin des Bischofs Maximus mag durch die Überlagerung der archaischen Festzeit durch das neue thematische Fest zu erklären sein.

Versteht man die Einführung der Feste Pfingsten und Himmelfahrt nicht bloß als organische Entfaltung der Pentekoste, sondern als echte Neuerung im Zuge eines qualitativen Entwicklungsschubes christlicher Liturgiegeschichte in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, erübrigt sich auch grundsätzlich die Suche nach ritueller Kontinuität zu älteren jüdischen Vorbildern (wie es vielleicht auch kein Zufall ist, daß die typologische Gegenüberstellung von Gesetzesgabe und Geistgabe am 50. Tag nach dem Pascha erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts bezeugt ist: ein „Festinhalt“ dieses Tages mag vorher nicht nur nicht von Interesse, sondern schlicht noch nicht bekannt gewesen sein); im Gegenzug wäre freilich verstärkt mit dem Einfluß literarisch-theologischer Motive und Motivkombinationen auf die liturgische Entwicklung der Spätantike zu rechnen.

Wenn Einzelmomente des biblischen Geschehens punktuell entsprechend einer bestimmten biblischen Chronologie gefeiert werden, während sie zuvor—ebenfalls entsprechend biblischen Texten—mit der nachösterlichen Zeit als ganzer assoziiert waren, folgt dies einer mimetischen Logik, die erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts als liturgieformatives Prinzip zu beobachten ist; dieselben Momente sind allerdings schon Elemente der ältesten Paschatheologie, die das ganze Christusergehnis und seine soteriologische Bedeutung nicht in narrativer Aufgliederung, sondern in einer theologischen Synthese verstand und feierte, die in vielen Paschahomilien und anderen österlichen Texten<sup>326</sup> auch noch lange nach der Ausdifferenzierung des Osterfestkreises lebendig blieb. Insofern es bei diesen Einzelmomenten in beiden Kontexten um dieselben biblischen Inhalte geht, sind die neuen Feste, vor allem Ostersonntag und Christi Himmelfahrt, nur eher indirekt auch Pfingsten, sehr wohl als theologische Dissoziation sowohl des ältesten Kerns christlicher Paschatheologie als auch der archaischen Pentekoste zu verstehen; deswegen

326 Musterbeispiele für eine synthetische Paschatheologie sind Hymnen wie *Ad c(o)enam agni* oder die Osterpraeconien, allen voran das *Exsultet*.

finden sich in Theologie und Liturgie der neuen Feste auch Theologoumena und biblische Testimonien der alten Paschatheologie, die freilich unter neuen hermeneutischen Kategorien der Festtheologie gebraucht und in neue Formen der Feierpraxis integriert werden.<sup>327</sup> Wo dieser Kontext nicht klar ist—etwa in der Homilie Gregors von Nyssa zu Ps 22 (23)f—muß darum auch die terminliche Zuordnung offenbleiben.

Wann und wo genau Himmelfahrt und Pfingsten zuerst als eigene Feste gefeiert wurden, wird nicht recht deutlich: Das nunmehr ebenfalls „Pentekoste“ genannte Pfingstfest am 50. Tag scheint in den Achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts schon weit, wenn auch nicht universal und etwa in Konstantinopel oder Kappadokien noch nicht lange verbreitet; in Alexandrien scheint die Pentekoste dagegen länger als anderswo—wenn auch nicht so lange wie von der älteren Forschung angenommen—als homogene Festzeit bestanden zu haben.<sup>328</sup> Schwieriger ist hingegen die Frage nach dem Ursprung des Himmelfahrtsfestes: Sollte das Schweigen der Egeria ein signifikantes *argumentum e silentio* gegen die Existenz im Jerusalem der Jahre 381–384 darstellen, wäre das Fest nicht nur in Antiochien (Johannes Chrysostomus: 386–397) und möglicherweise Kappadokien (Gregor von Nyssa: 388?) und Konstantinopel (Severian: vor 408?), sondern auch in Brescia (Filastrus: 385–391), Aquileia (Chromatius: 388–408/9) und zumindest potentiell vielleicht sogar Nordafrika (Augustinus: 391/5–439) früher bezeugt als in Jerusalem (Armenisches Lektionar: 417–439). Dieser Befund zieht als Konsequenz für die liturgiehistorische Interpretation eine schwierige, wenn nicht gar aporetische Alternative nach sich: Entweder ist das Himmelfahrtsfest eine gravierende Ausnahme von der fundamentalen Beobachtung, daß mimetische Feiern von Einzelelementen biblischer Erzählungen *apte diei et loco* grundsätzlich zunächst in Jerusalem aufgekommen sind<sup>329</sup> (was freilich besonders dann plausibel wäre, wenn man

327 Eine strukturanaloge Parallelentwicklung zur Ausdifferenzierung der Pentekoste stellt die Entfaltung des Passionsgedächtnisses der Hohen Woche dar, die ebenfalls einerseits eine qualitativ neue Kategorie der liturgischen Feier *apte diei et loco* einführt, andererseits aber mit Abendmahl und Passion auch Elemente des alten Pascha-Kerns in einen völlig neuen Kontext integriert.

328 Zum Himmelfahrtsfest bei Cyrill s. o. 2.2.1 mit Anm. 74f. Eine kritische Aufarbeitung der problematischen Athanasius zugeschriebenen Homilien ist ein dringendes Desiderat heortologisch-homiletischer Forschung.

329 Daß der Export von Festen aus dem Spätantiken Jerusalem keine Einbahnstraße war, argumentierte schon Paul F. Bradshaw, „The Influence of Jerusalem on Christian Liturgy“, in: *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, hg. Lee I. Levine (New York: Continuum, 1999), 251–259, wenn auch auf Basis von Beispielen, die im einzelnen problematisch sind: Lazarus-Samstag und Triduum.

das Gedächtnis der Himmelfahrt am 50. Tag als ursprünglich palästinische Eigentradition betrachten wollte);<sup>330</sup> oder das Himmelfahrtsfest wäre recht unmittelbar nach der Reise der Egeria in Jerusalem aufgekommen, müßte sich dann aber innerhalb der wenigen Jahre bis zu seiner ersten sicheren Bezeugung in Antiochien und Konstantinopel, aber auch in einigen Städten Norditaliens verbreitet haben. Sollte nicht die mimetische Logik der von Pilgerspiritualität geprägten Jerusalemer Liturgie für die Einführung des Festes ausschlaggebend gewesen sein, sondern dogmatisches Interesse, würde dies eine von den heiligen Stätten unabhängige Entwicklung erklären; dann wäre eine Entstehung außerhalb Jerusalems durchaus möglich.<sup>331</sup>

Etwa gleichzeitig mit dem Osterfestkreis, aber gelegentlich—etwa in Kappadokien—vor Ausdifferenzierung des Passionsgedächtnisses in die Feiern einer Hohen Woche verselbständigt sich der Ostersonntag gegenüber der Paschavigilfeier<sup>332</sup> und schafft einen starken Pol am Beginn der Pentekoste, auch wenn die Thematik der Auferstehung am ersten Tag der Woche mancherorts liturgisch kein starkes Eigenprofil etwa gegenüber der Bahnlesung des Johannesevangeliums gewinnt, die zu den erstaunlichen Phänomenen früher überregionaler Konvergenz liturgischer Bräuche gehört.

Wo und wann die Feier der Osteroktav entstanden ist, ist nicht mehr zu erkennen; im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts tritt sie schlagartig in Ost und West auf, um fürderhin zu den bestbezeugten Phänomenen der Liturgie überhaupt zu gehören. Bis in die liturgischen Bücher des Mittelalters hinein erweist sich die Osteroktav als relativ eigenständige Periode, die ihre Identität sowohl formal-liturgisch und buchorganisatorisch als auch inhaltlich-theologisch ziemlich unabhängig von der Pentekoste zu behaupten vermag, auch wenn es insbesondere in den Leseordnungen zu interessanten Überlagerungen kommt. Ihr Charakter und wohl auch ihr Ursprung ergeben sich aus der sachlichen und vermutlich auch historischen Verquickung mit der österlichen Taufpraxis, die im übrigen jenseits von Rom und Africa wohl auch erst im 4. Jahrhundert allgemeine Verbreitung gefunden hat.<sup>333</sup> Dazu kommt häufig eine mimetische

330 Als Kandidat käme wohl am ehesten Antiochien in Frage, von wo mit der entsprechenden Predigt des Johannes Chrysostomus nicht nur der älteste sichere Beleg für das Himmelfahrtsfest stammt, sondern wo vielleicht schon unter Meletius die Hohe Woche entsprechend der biblischen Chronologie gefeiert wurde; vgl. Anm. 123.

331 S. o. Anm. 324.

332 Eigene Untersuchungen zur Verselbständigung des Ostersonntags sind in Vorbereitung und werden u. a. in der Festschrift für Albert Gerhards erscheinen.

333 Paul F. Bradshaw, „Diem baptismo sollemniorum’: Initiation and Easter in Christian Antiquity“, in: *EYAOITHMA. Studies in Honor of Robert Taft, S.J.*, hg. E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer und E. Velkovska, StAns 110 = ALit 17 (Roma: Pontificio Ateneo S.

Prägung des achten Tages durch die Thomas-Perikope Joh 20,24ff, die freilich nicht notwendig mit einer achttägigen Oktavfeier zusammenhängt, sondern demselben historisierend-vergegenwärtigenden Prinzip der Entfaltung des Osterfestkreises folgt wie—neben vielen anderen—die Feiern am 40. und 50. Tag. Es ist unwahrscheinlich, daß das erst im 4. Jahrhundert greifbare Phänomen der Oktav älter ist als die zwei Jahrhunderte früher bezeugte Pentekoste,<sup>334</sup> auch wenn etwa die Psalmenpredigten des Asterius zeigen, daß eine umgekehrte Priorität an bestimmten Orten nicht ausgeschlossen werden kann; das Beispiel des Gaudentius von Brescia warnt freilich vor zu weitreichenden Schlüssen aus dem Schweigen einzelner Autoren. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß schon seit Egerias Zeit Oktaven auch jenseits der mystagogisch geprägten Osteroktav zum allgemeinen Repertoire der Ausstattung wichtiger Feste gehören.<sup>335</sup> Auch wenn „eine genetische Verbindung mit dem jüdischen siebentägigen Mazzotfest . . . nirgendwo nachzuweisen“ ist<sup>336</sup> und auch Belege für eine biblisch-literarische Motivation der christlichen Neueinführung fehlen, ist die Inspiration wohl kaum woanders als in der biblischen Idee (und jüdischen Praxis?) achttägiger Feier von Mazzot und Sukkot zu suchen.

Abschließend läßt sich festhalten: Historisch-genetisch und inhaltlich-theologisch trägt es insgesamt zur Entspannung überkommener Forschungsprobleme bei, Pentekoste, Himmelfahrt und Pfingsten genauso wie Osteroktav und Ostersonntag (und, hier nicht relevant, das entfaltete Passionsgedächtnis der Hohen Woche) sachlich als Phänomene mit relativ eigenem Profil und historisch als Ergebnis innovativer Entwicklungsschritte der Liturgiegeschichte

---

Anselmo, 1993), 41–51 (repr. in: *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, hg. Maxwell E. Johnson, A Pueblo Book [Collegeville, Minn: Liturgical, 1995], 137–147).

334 Der von Tertullian, *Cor.* 3.3 (CCSL 2, 1043) bezeugte Brauch, sich nach der Taufe eine Woche lang des Bades zu enthalten, reicht wohl nicht zur historischen Erklärung der baptismal geprägten Osteroktav aus.

335 Vermutlich etwa zeitgleich mit dem Zeugnis der Egeria, *Itin.* 25.11f; 25.49 (FC 20, 240–242; 304–306 = CCSL 175, 72; 89f) für die Oktaven von Epiphanie und Kirchweihfest tritt die Pfingstoktav in *Const. ap.* 5.20.14 (SC 329, 282) auf. Arbeitsruhe verordnet um dieselbe Zeit (7. 8. 389) der *Cod. theod.* 2.8.19 (= *Brev.* 2.8.2 [Mommsen, 87f]) freilich für die *sacri paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur*, also Hohe Woche und Osteroktav, die auch nach *Const. ap.* 8.33 (vgl. Anm. 103) arbeitsfrei sind (zu Augustinus s. o. Anm. 187); wenig später (1. 2. 425) ergeht in *Cod. theod.* 15.5.5 (Mommsen, 820) ein differenziertes Verbot der Spiele *paschae et quinquagesimae diebus, quamdiu caelestis lumen lavacri imitantia novam sancti baptismatis lucem vestimenta testantur* (sc. während der Osteroktav?), *quo tempore et commemoratio apostolicae passionis totius Christianitatis magistrae a cunctis iure celebratur* (sc. während der Hohen Woche?).

336 Vgl. z. B. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* (wie Anm. 2), 80.

mit ihrer je eigenen Logik zu verstehen und nicht bloß als womöglich dekadente Zerfallsprodukte einer ursprünglichen Feier zu betrachten. Auch wenn Auferstehung und Erhöhung Christi Momente des alten Pascha-Kerns darstellen und ihre selbständige Feier darum auch Elemente aus dem Repertoire ältester Paschatheologie an sich zieht, verdanken sich die entsprechenden Feste qualitativ neuen Entwicklungen der reichskirchlichen Zeit; rituelle Kontinuität nicht nur zum Judentum, sondern auch zu älteren christlichen Feierformen zu suchen, ist dann weder möglich noch notwendig.

**PART 2**

***Mid-Pentecost***







# Das Mesopentekoste-Fest

## *Bezeugung, Charakter, Entstehung*

*Martin Kaiser*

Im Folgenden wird das Fest der Mesopentekoste, das am Mittwoch der vierten Woche der Osterzeit die Mitte der Pentekoste feiert, vorgestellt. Nach einer kurzen Einführung in die Eigenart der Mesopentekoste werden die von Hubertus R. Drobner gesammelten historischen Quellen für dieses Fest genannt und einige Aspekte ihrer dortigen Charakterisierung dargestellt. Es folgt eine Diskussion der Entstehungsfrage, innerhalb derer die These aufgestellt wird, die Mesopentekoste als Fest habe sich schrittweise aus einer Bahnlesung des Johannes-Evangeliums während der Osterzeit entwickelt.

### 1 Das Mesopentekoste-Fest als Feier der Mitte der Osterzeit

Innerhalb der ab dem Ende des 4. Jh. stattfindenden historisierenden Ausdifferenzierung<sup>1</sup> der Herrenfeste des Kirchenjahres (Weihnachten und Epiphanie, Palmsonntag und die drei Tage vor Ostern, die Festlegung von Himmelfahrt und Geistsendung auf den 40. und 50. Tag nach Ostern) und der Ausgestaltung der Zeiträume vor und nach dem Osterfest (Quadragesima, Hohe Woche, Osteroktav) nimmt die Mesopentekoste (μεσοπεντηχοστή),<sup>2</sup>

1 Vgl. dazu Hansjörg Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, 1: *Herrenfeste in Woche und Jahr*, GDK 5, (Regensburg: Pustet, 1983); Paul F. Bradshaw und Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity*, ACC 86 (Collegeville, Minn: Liturgical Press 2011); Wolfram Kinzig, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres“, in: *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche: Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche*, hg. Wolfram Kinzig, Ulrich Volp und Jochen Schmidt, SPA (Leuven/Walpole, Mass: Peeters, 2011), 3–41 mit einer wertvollen Übersicht über die frühen Zeugnisse für die einzelnen Feste und Zeiten (32–39).

2 Zur Mesopentekoste vgl. Germain Morin, „L’antique solennité du *Mediante die festo* au xxv<sup>e</sup> jour après Paques“, *Le Messager des Fidèles* = *RBén* 6 (1889), 199–202; J. M. B. Clauss, „Ein verschwundenes Kirchenfest des Mittelalters: Ursprung und Feier des Sonntags Laetare in der jetzigen römischen Liturgie“, *SDB* 13 (1894), 58–66 (größtenteils eine Übersetzung von Morins Artikel, allerdings ohne diesen zu erwähnen!); Nikolaus Nilles, „Mitte-Pfingsten“,

die am Mittwoch der vierten Osterwoche die Mitte der fünfzigstägigen österlichen Freudenzeit (πεντηχοστή) feiert, einen besonderen Platz ein. Wie das Himmelfahrtsfest untergliedert sie die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, allerdings nicht durch die Feier eines Ereignisses, das „historisch“ in den Zeitraum zwischen der Auferstehung Jesu und der Geistsendung fällt, sondern durch die assoziative, von dem Stichwort τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης (Joh 7,14) ausgehende Zuordnung einer Episode des irdischen Lebens Jesu – seiner Lehre im Jerusalemer Tempel zur Mitte des Laubhüttenfestes (Joh 7,14ff.) – zur Mitte der Osterzeit. Dieses Fest beabsichtigt somit nicht wie die anderen Feste, ein konkretes Einzelereignis im Wirken Jesu zu feiern – in diesem Falle hätte es einer anderen Stelle im Kirchenjahr zugeordnet werden müssen! –, sondern hebt die Einheit der österlichen Festzeit hervor, indem es deren Mitte betont.

---

ZKTh 19 (1895), 169–177; Charles L. Feltoe, „Adversaria Liturgica“, *JTS* 2 (1901), 130–137; Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1904; Nachdruck Darmstadt 1969), 105–107; Camillus Callewaert, „Notes sur les origines de la Mi-Carême“, *RBén* 38 (1926), 60–69; Henri Leclercq, „Mediante die festo“, *DACL* 11/1:188–193 (zu großen Teilen eine Übernahme des Artikels von Morin); Pietro Borella, „La solennità ‚in mediante die festo‘“, *Ambrosius* 19 (1943), 61–66; Alejandro M. Olivar, „San Pedro Crisólogo y la solemnidad in medio Pentecostes“, *EL* 63 (1949), 389–399; Robert Cabié, *La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie (Tournai: Desclée, 1965), 100–105; Hubertus Drobner, „Die Festpredigten der ‚Mesopentecoste‘ in der Alten Kirche“, *Aug* 33 (1993), 137–170; Hubertus Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes in der alten Kirche“, *RivAC* 70 (1994), 203–245; Sébastien Garnier, „Les leçons scripturaires de la Mi-Pentecôte“, in: *La Liturgie, interprète de l'écriture*, 1: *Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes: Conférences Saint-Serge XLVIII<sup>e</sup> semaine d'Études Liturgiques*. Paris, 25–28 Juin 2001, hg. Achille Maria Triacca und A. Pistoia, *BEL.S* 119 (Rom: Centro Liturgico Vincenziano, 2002), 213–220; Anatoly A. Alexeev, „On Jerusalem Vestiges of the Byzantine Gospel Lectionary“, in: *Challenges and perspectives: Collected Papers, resulting from the expert meeting of the Catalogue of Byzantine Manuscripts programme held at the PThU in Kampen, the Netherlands on 6th–7th November 2009*, hg. Klaas Spronk, Gerard Rouwhorst und Stefan Royé, *Catalogue of Byzantine Manuscripts in their liturgical context*. Subsidia 1 (Turnhout: Brepols, 2013), 173–182, v.a. 175–177.

Die Dissertation Georgius Gharib, *La fête byzantine de la Mesopentecôte*, Diss. N° 180 (A. Raes) (Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1964) und die Magisterarbeit Sébastien Garnier, *La Mi-Pentecôte dans la liturgie byzantine des VI–X siècles* (Paris 1998) sind beide unpubliziert und waren mir leider nicht zugänglich.

## 2 Die Bezeugung der Mesopentekoste in den historischen Quellen

Hubertus R. Drobner sammelte und analysierte (1993) die erhaltenen altkirchlichen Predigten zur Mesopentekoste und schließlich auch (1994) die weiteren historischen Zeugnisse für dieses Fest.<sup>3</sup> Als Grundlage für die weiteren Ausführungen seien die von ihm angeführten Quellen hier genannt.

Die frühesten zuordenbaren Belege, zwei kurze Predigten des Petrus Chrysologus (Bischof in Ravenna von vor 431 bis ca. 450),<sup>4</sup> sind zugleich die einzigen Mesopentekoste-Predigten, die aus dem Westen erhalten sind. Aus dem Osten sind eine Predigt des Presbyters Leontios von Konstantinopel (Anfang 6. Jh.),<sup>5</sup> eine Predigt des Severos von Antiochien (Syrien, Bischof von 512 bis 518)<sup>6</sup> und eine Predigt des Leontios von Neapolis (Zypern, ca. 590–650)<sup>7</sup> vorhanden. Daneben findet sich ein ansehnliches Corpus von pseudo-chrysostomischen Predigten, die das Mesopentekoste-Fest für den Osten breit bezeugen, allerdings keinen konkreten Autoren zugewiesen werden können<sup>8</sup>.

3 Vgl. Drobner, „Die Festpredigten der ‚Mesopentecoste‘“ (wie Anm. 2); Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 2).

4 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85: *De medio pentecosten* (sic!) (CPL 227; CCSL 24A, 524–525), und *Serm.* 85bis und 234: *De medio pentecostes* (CPL 227; CCSL 24A, 526–527). – Der als Werk des Augustinus überlieferte *Serm.* 85bis wurde dem Petrus Chrysologus durch Alejandro M. Olivar mit guten Gründen zugeschrieben: vgl. Olivar, „San Pedro Crisólogo“ (wie Anm. 2), 389–399. – Zu den Predigten des Petrus Chrysologus vgl. auch den Beitrag „Les sermons de Pierre Chrysologue sur la Mi-Pentecôte“ von Jean-Marie Auwers in diesem Band.

5 Leontios von Konstantinopel, *Med. Pent.* (CPG 7888; PG 86:1976–1993; CCSG 17, 279–337). – Zu den Unsicherheiten hinsichtlich der Person des historisch kaum greifbaren Presbyters Leontios von Konstantinopel vgl. meinen Beitrag „Die (pseudo-amphilochianische) Mesopentekoste-Predigt CPG 3236“ in diesem Band.

6 Severos von Antiochien, *Hom.* 46 (CPG 7035; PO 35/3:288–303). – Diese Predigt, die auf den 23. April 514 datiert werden kann (vgl. PO 29/1:55), ist nur in syrischer Übersetzung vollständig erhalten.

7 Leontios von Neapolis, *Med. Pent.* (CPG 7881; PG 93:1581–1597).

8 (1) Ps-Amphilochios von Ikonion / Ps-Ioannes Chrysostomos, *Mesopent.* (CPG 3236; PG 39:120–129; PG 61:777–782; CCSG 3, 251–262) zu den offenen Fragen, die mit dieser Predigt zusammenhängen, und zu den strukturellen Unebenheiten, die sie aufweist, vgl. meinen Beitrag „Die (pseudo-amphilochianische) Mesopentekoste-Predigt CPG 3236“ in diesem Band; von dieser Predigt existiert eine altslawische Übersetzung in einem Moskauer Homiliar des 12./13. Jh.: vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 2), 230. – (2) *In illud: Ascendit dominus in templo* (CPG 4651; PG 61:739–742); zum Abhängigkeitsverhältnis dieser Predigt, die vielleicht in die Jahre 420–450 zu datieren ist, mit Epiphanius, *Pan.* 67.3–7 (GCS 37, 135–140) und Ps-Chrysostomos, *Melchis.* (PG 56:257–262) vgl. Drobner, „Wurzeln

Zusätzlich zu den Predigten sind eine Katechese des Theodoros Studites (759–826),<sup>9</sup> sowie Hymnen von Severos von Antiochien,<sup>10</sup> Ioannes Monachos (vermutlich Ioannes von Damaskus, Mönch des Sabasklosters bei Jerusalem ca. 700–750), Theophanes Graptos (Mönch des Sabasklosters; + 845), Germanos I. (Patriarch von Konstantinopel 715–730), Andreas von Kreta (Ende 7./ Anfang 8. Jh.)<sup>11</sup> und vielleicht von dem Patriarchen Elias von Jerusalem

---

und Verbreitung des Mesopentecoste“ (wie Anm. 2), 231. – (3) *Med. Pent.* (CPG 4652; PG 61:741–744). – (4) 1 *Mesopent.* (CPG 4883; nicht ediert). – (5) 2 *Mesopent.* (CPG 4986; nicht ediert). – (6) 3 *Mesopent.* (CPG 5027; nicht ediert); diese Predigt ist zwar laut CPG suppl., 333 als eigenständiger Eintrag zu tilgen ist, da sie ein Teil der Predigt *Contra Iudaeos et Graecos et haereticos* des Severianos von Gabala ist; durch ihren Titel und ihre Einordnung im *Codex E.D. Clarke 50* bildet sie allerdings ein Zeugnis für eine Feier der Mesopentekoste im 12./13. Jh. (= Entstehungszeit des Codex): vgl. Michel Aubineau, *Codices Britanniae et Hiberniae*, CCG 1, Documents, études et répertoires publiés par l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes 13 (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1968), Nr. 226.5. – (7) Die Predigt *In Samaritanam in die mediae pentecostes* (CPG 4653; PG 61:743–746) ist zwar als Mesopentekoste-Predigt überliefert, legt aber nicht das sonst einhellig für die Mesopentekoste bezeugte Evangelium Joh 7,14ff. aus, sondern die im Titel erwähnte Perikope von Jesu Begegnung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,5–42); daher ist sie hinsichtlich ihres Inhalts nicht als Mesopentekoste-Predigt im eigentlichen Sinn zu betrachten, allerdings ist sie durch ihren Titel der Mesopentekoste zugeordnet und bezeugt so deren Feier. – Manches spricht dafür, dass einige dieser Predigten – zumindest (2) und (6), vielleicht auch (1) und (7) – Stücke darstellen, die – als Exzerpte, Übernahmen, Kompilationen oder Umwidmungen anderer Predigten – nachträglich zu Mesopentekoste-Predigten umfunktioniert wurden. Dies würde darauf hindeuten, dass irgendwann im Mittelalter im Osten ein gewisser Bedarf an Festpredigten für die Mesopentekoste vorhanden war.

Genannt seien noch drei weitere Predigten, die das für die Mesopentekoste bezeugte Evangelium Joh 7,14ff. auslegen und daher unter Umständen Mesopentekoste-Predigten sein könnten, wenn sie auch nicht als solche überliefert sind: Ps-Ioannes Chrysostomos, *Non iud. prox.* (CPG 4630; PG 60:763–766); die Anfangsworte dieser Predigt wurden in die Predigt CPG 3236 (siehe oben (1)) übernommen. – Severianos von Gabala (Prediger in Konstantinopel ca. 400–408), *In illud: Quomodo scit litteras* (CPG 4201; PG 59: 643–652). – Gaudentius von Brescia (Bischof seit spätestens 397 bis mindestens 406), *Tract. 11: De Paralytico* (CPL 215; CSEL 68, 101–109); obwohl der Titel Joh 5,1ff. als Inhalt der Predigt angibt, handelt es sich doch um eine Auslegung von Joh 7,20–30, freilich mit Bezugnahme auf die Heilung des Gelähmten, wie es ja der Evangeliums-Text von sich aus nahe legt.

9 Theodoros Studites (759–826), *Serm.* 6 der „Kleinen Katechese“ (PG 99:515–517).

10 PO 6:140. – Dieser Mesopentekoste-Hymnus ist wie auch die Predigt des Severos nur auf syrisch erhalten.

11 Ioannes, Theophanes, Germanos und Andreas sind im griechischen, slawischen, rumänischen und arabischen *Pentekostarion* als Autoren von Canones angegeben: vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 2), 234–235; für das griechische *Pentekostarion* vgl. ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ ΚΟΥΤΛΟΥΜΟΥΣΙΑΝΟΣ (Hg.),

(6. oder 8. Jh.)<sup>12</sup> erhalten. Liturgische Bücher bezeugen die Mesopentekoste für die Jerusalemer Liturgie zwischen dem 5. und 7. Jh.,<sup>13</sup> für die byzantinische Liturgie ab dem 10. Jh.,<sup>14</sup> sowie für die Liturgie von Mailand ab dem 9. Jh.<sup>15</sup> und von Aquileia ab dem 7./8. Jh.<sup>16</sup>

- 
- ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ ΧΑΡΜΟΣΥΝΟΝ: ΠΕΡΙΕΧΟΝ ΤΗΝ ΑΠΟ ΤΟΥ ΠΑΣΧΑ ΜΕΧΡΙ ΤΗΣ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΝΤΩΝ ΚΥΡΙΑΚΗΣ ΑΝΗΚΟΥΣΑΝ ΑΥΤΩ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΝ* (Athen: ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, 1994), 225–227, 243, 246; Kilian Kirchoff und Chrysologus Schollmeyer (Hgg.), *Osterjubil der Ostkirche: Hymnen aus der fünfzigjährigen Osterfeier der byzantinischen Kirche* (Münster: Regensburg, 1961), 228–244, 248, 251, 253, 258, 306.
- 12 Jean-Baptiste Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata* 1 (Paris: Bibliopolis, 1876), 491–493. – Die dort publizierten Hymnen sind vielleicht Elias von Jerusalem zuzuschreiben: vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 2), 239. – Die ersten beiden der vier dort edierten Stücke finden sich auch im *Pentekostarion*: vgl. ΚΟΥΤΛΟΥΜΟΥΣΙΑΝΟΣ, *ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ ΧΑΡΜΟΣΥΝΟΝ* (wie Anm. 11), 233–234.
- 13 Vgl. Michel Tarchnischvili (Hg.), *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (v<sup>e</sup>–viii<sup>e</sup> siècle)*, tome 1, CSCO 188–189 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1959), Nr. 843–845 (CSCO 188, 161; 189, 128 [„Georgisches Lektionar“]). – Im „Armenischen Lektionar“ (1. Hälfte 5. Jh.), das nur Angaben für die erste Woche nach Ostern und dann für Himmelfahrt und Pfingsten gibt, wird die Mesopentekoste (noch) nicht erwähnt: vgl. Athanase Renoux (Hg.), *Le codex Arménien Jérusalem* 121, PO 36/2:310–345. Auch das *Itinerarium Egeriae* erwähnt innerhalb der Beschreibung der Osterzeit (38–43) keine Feier zur Mitte der Pentekoste: vgl. CCSL 175, 82–86; Drobner schließt aufgrund dessen eine Feier der Mesopentekoste in Jerusalem bis zum Jahr 384 aus: vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 2), 234–235.
- 14 Vgl. Juan Mateos (Hg.), *Le typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix n° 40, x<sup>e</sup> siècle*, 11: *Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166 (Rom: PIOS, 1963), 120.5–17 (sogenanntes „Typikon der Großen Kirche“, 10. Jh.); Miguel Arranz (Hg.), *Le typicon du monastère du Saint-Saveur à Messine: Codex Messinensis Gr 115 A.D. 1131*, OCA 185 (Rom: Pontificio istituto orientale, 1969), 264.15–266.12 („Typikon des Klosters San Salvatore“, nach 1165).
- 15 Vgl. Angelo Paredi (Hg.), *Sacramentarium Bergomense: Manuscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, Monumenta Bergomensia 6 (Bergamo: Fondazione amministrazione provinciale, 1962), 186–187 (*Sacramentarium Bergomense*, 9.Jh.); Judith Frei (Hg.), *Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel: Eine textkritische Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition*, Corpus Ambrosiano-Liturgicum 3 (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1974), 227; ferner Pietro Borella, „L'anno liturgico ambrosiano“, in: Mario Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, 11: *L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio con le riforme prospettate dal Concilio Vaticano II e due Excursus ambrosiani del Can. Mons. Pietro Borella* (Mailand: Ancora, 1969), 566–567. – Aus dem Fehlen einer Bezugnahme auf die Mesopentekoste im Werk des Ambrosius schließt Drobner, dass das Fest in Mailand frühestens Anfang des 5. Jh. eingeführt worden sein kann: vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 2), 237–238.
- 16 Vgl. Germain Morin, „L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque Carolingienne d'après le Codex Evangeliorum Rehdigeranus“, *RBén* 19 (1902), 1–12 (*Codex*

Im Osten darf also mit einer weiten Verbreitung der Mesopentekoste spätestens ab dem Ende der Spätantike bis hinein in unsere Tage<sup>17</sup> gerechnet werden. In Oberitalien lässt sich die Mesopentekoste bis ins 2. Viertel des 5. Jh. (Ravenna) zurückverfolgen und bis ins 12. Jh. (Mailand) nachweisen; ob das Fest im Westen allerdings jemals über Oberitalien hinaus gefeiert wurde, muss fraglich bleiben.<sup>18</sup>

### 3 Die Charakterisierung der Mesopentekoste in den Quellen

Einhellig ist durch die Zeugnisse der Termin der Mesopentekoste, der mittlere Tag der Osterzeit, belegt sowie ihr Fest-Evangelium, Joh 7,14ff., dessen genaues Ende (v. 29, 30 oder 31) allerdings uneinheitlich überliefert ist.<sup>19</sup> Der Name

---

*Evangeliorum Reh digeranus*, 7./8. Jh.); D. de Bruyne, „Les notes liturgiques du Codex Forojuliensis“, *RBén* 30 (1913), 208–218 (*Codex Foroiuliensis*, vor 1354).

- 17 Die Mesopentekoste wird im byzantinischen Ritus – sogar mit eigener Oktav – noch heute gefeiert. Zur Eigenartigkeit der byzantinischen Mesopentekoste-Oktav vgl. Alexeev, „On Jerusalem Vestiges“ (wie Anm. 2), 177; er bringt die Entwicklung der Oktav mit dem palästinischen Fest *Lag baOmer* am 33. Tag der jüdischen Pentekoste in Verbindung.
- 18 Drobner führt zwei relativ unsichere Bezeugungen (1) für Britannien Anfang 8. Jh. und (2) für Spanien im 10./11. Jh. an: (1) eine Andeutung bei Beda Venerabilis, der in seinem Lukaskommentar 5,19.47–48 (CCSL 120, 350.2184f.) Joh 7,30 mit Lk 19,47f in Verbindung bringt; hierzu ist allerdings zu bemerken, dass – sollte diese Anspielung überhaupt mit einer liturgischen Feier in Verbindung stehen – ebensogut auch die „Mitt-Fastenzeit“ (siehe unten Abschnitt 4) im Blick sein könnte; (2) eine Interpolation in den Canones der Synode von Riez (439) in einem Manuskript des 10./11. Jh. aus Urgel (CCSL 148, 73.9–13), bei der allerdings unklar ist, ob die Bemerkung *id est media pentecoste* wirklich die Mesopentekoste oder lediglich eine erklärende Zeitbestimmung meint. Für Nordafrika schließt Drobner eine Feier der Mesopentekoste „mit grosser Wahrscheinlichkeit“ aus, da weder bei Augustinus, noch bei Arnobius Iunior, Fulgentius, Pseudo-Augustinus, Pseudo-Vigilius und Quodvultdeus Spuren der Mesopentekoste zu finden seien: vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 2), 241–242; zu den *Canones* von Riez vgl. auch Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 103–104. – (Der Brief des Maximus Confessor an Anastasios [PL 129:621B–624A] kann aufgrund mancher Schwierigkeiten nicht als sicheres Zeugnis für die Mesopentekoste angesehen werden: vgl. Nilles, „Mitte-Pfingsten“ [wie Anm. 2], 175–177; Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ [wie Anm. 2], 240).
- 19 Im Georgischen Lektionar (Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* [wie Anm. 13], Nr. 845) geht die Perikope bis v. 29, im sogenannten „Typikon der Großen Kirche“ (Mateos, *Le typicon de la Grande Église* [wie Anm. 14], 120.15–17) bis v. 30, im *Sacramentarium Bergomense* (Paredi, *Sacramentarium Bergomense* [wie Anm. 15], 187) sind die ersten Worte von v. 31 (*de turba autem multi crediderunt in eum*) noch Teil der



μεσοπεντηκοστή findet sich erstmals bei Leontios von Neapolis,<sup>20</sup> dann auch in den byzantinischen Typika<sup>21</sup> und in den Überschriften zu den erhaltenen Predigten. Dass die Mesopentekoste ein „Fest“ (έορτή) ist, wird in mehreren der Predigten betont;<sup>22</sup> auch ihr Charakter als Mitte der Osterzeit bzw. Mitte zwischen Ostern und Pfingsten wird mehrfach herausgestellt.<sup>23</sup>

Dabei spielen Bibelstellen, in denen das Wortfeld der „Mitte“ vorkommt, eine gewisse Rolle,<sup>24</sup> bis dahingehend, dass – wohl inspiriert durch Stellen in den

---

Perikope; auch die Predigt des Leontios von Neapolis setzt eine Perikope voraus, die bis v. 31 reicht (CPG 7881; vgl. PG 93:1585C und 1593D). – Verschieden überliefert ist die zur Mesopentekoste gehörige Perikope aus der Apostelgeschichte: Im sogenannten „Typikon der Großen Kirche“ findet sich Apg 14,6–18; vgl. Mateos, *Le typicon de la Grande Église* (wie Anm. 14), 120.12–13; im Georgischen Lektionar Apg 20,7–21 (neben 1 Petr 2,1–10), vgl. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (wie Anm. 13), Nr. 844; die Predigt des Leontios von Konstantinopel bezeugt klar, dass in der zugehörigen Liturgie Apg 12,1ff. gelesen wurde: CPG 7888; CCSG 17, 315.53–316.61, 331.371–374.

20 Vgl. PG 93:1584BC, 1596B, 1597A.

21 Vgl. Mateos, *Le typicon de la Grande Église* (wie Anm. 14), 120.5; Arranz, *Le typicon du monastère du Saint-Saveur* (wie Anm. 14), 264.15.

22 Vgl. Leontios von Konstantinopel, *Med. Pent.* (CPG 7888; CCSG 17, 313.1–315.44, 332.398, 337.504–507); Leontios von Neapolis, *Med. Pent.* (CPG 7881; PG 93:1584A–C, 1596B, 1597A); (Ps-)Amphilochios, *Mesopent.* (CPG 3236; CCSG 3, 254.81–255.84); vgl. auch Petrus Chrysologus, *Serm.* 85 (CCSL 24A, 524.4–5): *sollemnitatis, divina festivitas*, allerdings *Serm.* 85bis (CCSL 24A, 527.3): *sollemnitatis magnae medium*.

23 Vgl. Petrus Chrysologus, *Serm.* 85bis (CCSL 24A, 527.3–4, 10–12, 13): *Merito viam fecimus, ut ad sollemnitatis magnae medium veniremus... ut reparatis mentibus ad ipsam sancti spiritus gratiam laetitiamque veniamus... attraxit tamen ad sanctum pentecosten laetissimos*. – Leontios von Konstantinopel, *Med. Pent.* (CPG 7888; CCSG 17, 314.24–30): Μέση γάρ ή παρούσα έορτή σήμερον. Μέση τίνος; Τής δεσποτικής αναστάσεως και της του αγίου πνεύματος έλεύσεως. Ταύτην μηνύει, κάκεινης ου χωρίζεται· ταύτην κηρύσσει, κάκεινην άσπάζεται· εκείνην θεολογεί και ταύτην κυριολεκτεί· ό γάρ κύριος τό πνεύμά έστιν. – Leontios von Neapolis, *Med. Pent.* (CPG 7881; PG 93:1584C): Μέση τοίνυν ύπάρχουσα ή παρούσα έορτή κοινωνεί και τή αναστάσει ως εκείνης ύπάρχουσα προς την τελευταίαν μέση, κοινωνεί δε ώσούτως και τή άγία πεντηκοστή ως προς αύτην παραπέμπουσα και έξ αύτης πάλιν επί την αναστάσιμον ήμέραν εις τό κατόπιν αναποδιζόντων εύρισκομένη μέση. – (Ps-)Amphilochios, *Mesopent.* (CPG 3236; CCSG 3, 254.82–255.86): άει δε τό μέσον τοίς άκροις ήσφάλισται· διά τουτο και ή παρούσα μέση έορτή διπλήν της αναστάσεως την χάριν κέκτηται. ύπό γάρ της αναστάσεως και της πεντηκοστής μεσολαβουμένη την άνάστασιν ύπέδειξεν, την πεντηκοστήν δακτυλοδεικτεί, την άνάληψιν σαλπίζει.

24 Vgl. Leontios von Konstantinopel, *Med. Pent.* (CPG 7888; CCSG 17, 313.13–314.19): Έορτάζομεν, ... ότι ό δεσπότης Χριστός τό μεσότοιχον της έχθρας κατέλυσεν, ως έστιν άκούσαι του μακαρίου Παύλου λέγοντος· Αύτός γάρ έστιν ή ειρήνη ήμών, ό ποιήσας τά άμφοτέρα έν και τό μεσότοιχον του φραγμού λύσας (Eph 2,14). – Leontios von Neapolis, *Med. Pent.* (CPG 7881;



neutestamentlichen Briefen<sup>25</sup> – die „Mittlerschaft“ Jesu Christi thematisiert wird.<sup>26</sup> So weit hergeholt dieses Wortspiel auch auf den ersten Blick scheint: es charakterisiert doch treffend den Inhalt der Mesopentekoste-Perikope Joh 7,14ff.: Wenn dort mehrmals die Gabe (δέδωκεν) des Gesetzes (νόμος) durch Mose angesprochen wird (vgl. Joh 7,19; 7,22–23) und zugleich Jesus als der Verkünder der göttlichen Lehre (διδασχῇ, vgl. Joh 7,16–18) vor Augen gestellt wird, ist es naheliegend, an die Ablösung der Mittlerschaft des Mose (als Mittler des Gesetzes) durch Jesus Christus als den Mittler des neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen zu denken (vgl. Gal 3,19–25; 1 Tim 2,5; Hebr 8,6; 9,15).

Auch der „Aufstieg“, der neben der „Mitte des Festes“ im ersten Satz der Mesopentekoste-Perikope erwähnt wird,<sup>27</sup> bietet – allerdings nur in Zeugnissen aus Oberitalien – im Zusammenhang der Osterzeit Anlass zu metaphorischer Auslegung. Petrus Chrysologus überträgt den Aufstieg in den Tempel zunächst –

---

PG 93:1596B–C): "Ἰνα δὲ ἐπιπλέον γινώμεν τιμῆς ἀξίαν τὴν τῆς μεσοπεντηκοστῆς ἡμέραν, ὀλίγα περὶ μεσότητος εἰπόντες τὸν λόγον καταπαύσωμεν. λέγει τοίνυν Δαβὶδ πρὸς τὸν θεόν· ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμῆσω σε, καὶ· εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς. φησὶν δὲ ὁ Σαλομών δεδιδασχθαι παρὰ τῆς σοφίας ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων. ὁ δὲ Ἀμβροσίῳ ἐν τῇ ᾠδῇ· ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ. προφήτης δὲ ἕτερος· ἰδοὺ ἔρχομαι καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου, λέγει κύριος. καὶ πάλιν· εἰς δόξαν ἔσομαι ἐν μέσῳ αὐτῆς. καὶ ὁ κύριος· ἐγὼ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν. ὁ δ' αὐτὸς τῶν μαθητῶν συνηγγμένων ἔστι ἐν μέσῳ αὐτῶν· καὶ οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ δεύτερον. καὶ ὁ βαπτιστῆς Ἰωάννης· μέσος δὲ ὑμῶν ἔστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.

25 Vgl. Gal 3,19–20: Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπηγγέλται, διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν. – 1 Tim 2,5: Εἰς γὰρ θεός, εἰς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. – Hebr 8,6: κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης. – Hebr 9,15: διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν.

26 Vgl. (Ps-)Amphilochios, *Mesopent.* (CPG 3236; CCSG 3, 254.81–82): Τοῦ γὰρ κυρίου καὶ ἡ παροῦσα μέση ἑορτὴ· μεσίτης ὁ κύριος, μέση καὶ ἡ ἑορτὴ. – Leontios von Konstantinopel, *Med. Pent.* (CPG 7888; CCSG 17, 314.22–24): Τοῦτο γὰρ χάριν ἑορτάζομεν σήμερον, ὅτι ὁ μεσίτης Χριστὸς τὸν φραγμὸν τῆς ἔχθρας κατέλυσεν. – Leontios von Neapolis, *Med. Pent.* (CPG 7881; PG 93:1596C–D): Καὶ ὁ ἀπόστολός φησιν· εἰς ὁ θεός, εἰς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστὸς (1 Tim 2,5). διὰ τοῦτο οὖν θεός. οὐδὲ γὰρ μεσίτης <εἰ> μόνον ἄνθρωπος, οὐδὲ ἑμπαλιν, εἰ μόνον θεός· ἀλλὰ διὰ τοῦτο μεσίτης, ἐπειδὴ θεός τε καὶ ἄνθρωπος, μᾶλλον δὲ ἐνανθρωπήσας θεός. ὅθεν καὶ ἐν ἑκατέροις κοινωνεῖ ὧν ἐστὶ μεσίτης. – Vgl. auch die *Praefatio* der Mesopentekoste im *Sacramentarium Bergomense* (voller Text in Anm. 29): *mediator dei et hominum.*

Drobner, „Die Festpredigten der ‚Mesopentecoste‘“ (wie Anm. 2), 154–156 sieht freilich das Thema der Mittlerschaft, das in den früheren Beiträgen stark hervorgehoben wurde, lediglich als „Randthema“ an, „das nur in einigen wenigen Predigten vorkommt und auch dort nur beiläufig Erwähnung findet“ (154).

27 Vgl. Joh 7,14: Ἦδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἐδίδασκεν.

angeregt durch Ps 83 (84),<sup>6</sup> – auf den Aufstieg des Herrn in unsere Herzen, verweist dann auf die Himmelfahrt Christi und verbindet schließlich beide Motive, indem er klarstellt, dass nur derjenige mit Christus in den Himmel aufsteigen könne, in dessen Tempel zuvor Christus hinaufgestiegen sei.<sup>28</sup> Die *Praefatio* im *Sacramentarium Bergomense* stellt den Dreischritt „[1] Herabkunft – [2] Tod – [3] Aufstieg“ im Wirken Jesu Christi heraus, der für die Menschen [1] Unterweisung, [2] Erlösung vom Tod und [3] Geleit ins Himmelsreich mit sich bringt, aber auch von ihnen die Bereitschaft [1] zu lernen und [2] zu fasten einfordert, um [3] zur Verheißung zu gelangen.<sup>29</sup>

Erwähnenswert sind als Stoff der Predigten vor allem das ihnen zugrundeliegende Mesopentekoste-Evangelium Joh 7,14ff., das als ganzes oder in einzelnen Versen ausgelegt wird, daneben der Verweis auf die benachbarten Sabbat-Heilungs-Perikopen Joh 5,1–18 bzw. Joh 9,1–41 sowie die anti-jüdische Polemik;<sup>30</sup> die beiden letztgenannten Themen werden durch die Mesopentekoste-Perikope unmittelbar nahegelegt.

Eine wertvolle Quelle für die Theologie der Mesopentekoste sind neben den erhaltenen Predigten die zahlreichen Gesänge zu diesem Fest, die sich im byzantinischen *Pentekostarion* versammelt finden.<sup>31</sup> Eine eingehende Analyse der Texte ist hier nicht möglich; es sollen lediglich einige allgemeine Aussagen gemacht und einige wenige Texte herausgegriffen werden.

Die Gesänge zur Mesopentekoste spielen beständig auf die Anfangsworte des Mesopentekoste-Evangeliums τῆς ἑορτῆς μεσσοῦσης (Joh 7,14) an. Der

28 Vgl. Petrus Chrysologus *Serm.* 85 (CCSL 24A, 524.11–12; 524.19–525.20; 525.21–23): *Ascendit hodie dominus nostri pectoris templum, qui tam clementer nostri corporis descendit in formam. . . . Christus quadraginta diebus residet et remoratur in terris . . . donec totus et totum relevet et reformat suae ascensionis in gloriam. In cuius ergo templo hic non ascenderit Christus, caelum non ascendit ille cum Christo.*

29 Vgl. Paredi, *Sacramentarium Bergomense* (wie Anm. 15), 187: *Aeterne Deus, per mediatorum dei et hominum Iesum Christum dominum nostrum, qui mediante die festo ascendit in templum docere, qui de caelo descendit mundum ab ignorantiae tenebris liberare, cuius [1] descensus genus humanum doctrina salutari instruxit, [2] mors a perpetua morte redemit, [3] ascensio ad caelestia regna perduxit, per quem te, summe pater, poscimus, ut [1] eius institutione edocti [2] salutaris parsimoniae devotione purificati [3] ad tua perveniamus promissa securi, per eundem Christum.* – Eine kurze Analyse dieser Präfation findet sich bei Callewaert, „Notes sur les origines de la Mi-Carême“ (wie Anm. 2), 66.

30 Vgl. Drobner „Die Festpredigten der ‚Mesopentekoste‘“ (wie Anm. 2), 156–165. Knappe Inhaltsangaben zu den einzelnen Mesopentekoste-Predigten finden sich ebd., 139–154.

31 Vgl. ΚΟΥΤΑΟΥΜΟΥΣΙΑΝΟΣ, ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ (wie Anm. 11), 222–302. – Als Teile einer heute noch lebendigen Tradition, deren Wurzeln weit in die Geschichte zurückreichen, verdienen diese Texte große Aufmerksamkeit; mangels kritischer Studien ist allerdings nur eine synchrone Untersuchung ohne historische Tiefenschärfe möglich.

Inhalt der Evangeliums-Perikope an sich bildet allerdings nur teilweise ihr Thema; oftmals werden die Geschehnisse benachbarter Perikopen des Johannes-Evangeliums aufgegriffen und vielfach ist die „Mitte des Festes“ auf die Mesopentekoste selbst übertragen. So entsteht ein Geflecht vielseitiger Verbindung zwischen dem Fest der Mesopentekoste, seinem Evangelium und dem Kontext in dem beide stehen.<sup>32</sup>

In den *Stichera* zu den Psalmen der Vesper ist die Mesopentekoste als Mitte der Osterzeit das Thema; Ostern und Pfingsten wie auch die Himmelfahrt werden als die umliegenden Feste genannt.<sup>33</sup> In den dem Ioannes Monachos zugeschriebenen *Stichera idiomela* der Vesper wird eingangs „die Mitte der Tage der Pentekoste“ genannt, dann die Heilung des Gelähmten (Joh 5,1ff.) als deren Inhalt dargestellt und schließlich Jesu Lehre im Tempel (Joh 7,14) erwähnt. Als Inhalt der Lehre werden Jesus sodann die eigentlich am letzten Tag des Festes gesprochenen Worte (Joh 7,37f.), kombiniert mit Worten aus der Perikope von der Begegnung mit der Samariterin (Joh 4,10.14) in den Mund gelegt. Die

32 Da den einzelnen Tagen der Pentekoste weitestgehend Perikopen aus dem Johannes-Evangelium zugeordnet sind, wird gerade durch die Querverweise auf andere Perikopen die Einheit dieser Festzeit betont. Die wichtigsten Perikopen der byzantinischen Leseordnung, mit denen die Mesopentekoste in Verbindung steht, sind die Heilung des Gelähmten (Joh 5,1–15) am vierten Sonntag der Osterzeit, dem Sonntag vor der Mesopentekoste, die Begegnung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,5–42) am fünften Sonntag, also innerhalb der „Mesopentekoste-Oktav“, die wunderbare Brotvermehrung (Joh 6,5–14) am Mittwoch der fünften Woche, dem „Abschluss“ der Mesopentekoste, sowie die Heilung des Blind-Geborenen (Joh 9,1–38) am sechsten Sonntag, dem Sonntag nach der „Mesopentekoste-Oktav“; sodann auch und vor allem die Pfingst-Perikope Joh 7,37–52; 8,12 (vgl. dazu auch Anm. 48).

33 Vgl. ΚΟΥΤΑΛΟΥΜΟΥΣΙΑΝΟΣ, *ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ* (wie Anm. 11), 222–223: Πάρεστιν ἡ μεσότης ἡμερῶν τῶν ἐκ σωτηρίου ἀρχομένων Ἐγέρσεως, Πεντηκοστῇ δὲ τῇ θείᾳ σφραγιζομένων καὶ λάμπει τὰς λαμπρότητας ἀμφοτέρωθεν ἔχουσα καὶ ἐνοῦσα τὰς δύο καὶ παρεῖναι τὴν δόξαν προφαίνουσα τῆς δεσποτικῆς Ἀναλήψεως σεμνύνεται. – Ἦκουσε καὶ εὐφράνθη ἡ Σιών, εὐαγγελισθείσης τῆς Χριστοῦ Ἀναστάσεως, οἱ δὲ πιστοὶ αὐτῆς γόνοι ἡγαλλιάσαντο τοῦτον θεασάμενοι καὶ ἐκπλύνοντα Πνεύματι ῥύπον χριστοκτονίας· εὐτρεπίζεται πανηγυρίζουσα τὴν τῶν ἐκατέρων εὐφρόσυνον μεσότητα. – Ἠγγικεν ἡ τοῦ θείου θαύματος χύσις ἐπὶ πάντας, ὥσπερ γέγραπται, Πνεύματος ἡ προθεσμία κηρύττει ἡμισευθείσα τῆς μετὰ Χριστοῦ θάνατον καὶ ταφὴν καὶ ἀνάστασιν παρ’ αὐτοῦ δεδομένης ἀψευδοῦς μαθηταῖς ὑποσχέσεως τὴν τοῦ Παρακλήτου δηλούσης ἐπιφάνειαν. – [Δόξα...] – Τῆς ἐορτῆς μεσοῦσης τῆς σῆς, Χριστέ, Ἀναστάσεως καὶ θείας παρουσίας τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, συνελθόντες τῶν θαυμάτων σου ἀνυμνοῦμεν τὰ μυστήρια, ἐν ᾗ κατὰπεμψον ἡμῖν τὸ μέγα ἔλεος.

Reaktion der Juden auf die Lehre ist wieder dem Mesopentekoste-Evangelium entnommen (Joh 7,15).<sup>34</sup>

Im *Apolytikion* der Vesper, das zugleich das *Troparion* der Liturgie ist, wird ebenfalls auf Joh 7,37 und 4,14 angespielt, wobei das dortige Versprechen den Anlass für die konkrete Bitte gibt, mit „Strömen der Frömmigkeit“ getränkt zu werden.<sup>35</sup> Ähnlich verhält es sich beim *Kontakion* von Orthros und Liturgie.<sup>36</sup> Die vielfältigen Hinweise auf das Wasser spielen auf die in der byzantinischen Leseordnung innerhalb der Mesopentekoste-Oktav stehende Perikope von der Samariterin (Joh 4,5–42), zugleich und vor allem aber auch auf die dem Pfingstfest zugeordnete Perikope Joh 7,37ff. an. Gerade durch den Vausblick auf den letzten Tag der Pentekoste stellen sie die Einheit dieser Festzeit heraus.

34 Vgl. ΚΟΥΤΛΑΟΥΜΟΥΣΙΑΝΟΣ, *ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ* (wie Anm. 11), 225: Πεντηκοστῆς ἐφέστηκεν ἡ τῶν ἡμερῶν μεσότης, ἐν ᾗ Χριστός, παραγυμνώσας ἀμυδρῶς θεϊκὴν δυναστείαν Παράλυτον συνέσφιγξε λόγῳ αὐτὸν τῆς κλίνης ἐξαναστήσας (vgl. Joh 5,1ff.) καὶ θεοπρεπῶς θαυματουργῶν ἐν ὀστρακίνῳ σώματι τοῖς ἀνθρώποις ἐδωρήσατο τὴν αἰώνιον ζωὴν καὶ τὸ μέγα ἔλεος. – [Στίχ.] Μνήσθητι τῆς συναγωγῆς σου, ἥς ἐκτίσω ἀπ' ἀρχῆς. – Ἐν τῷ ἱερῷ ἐπέστης ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ μεσούσης τῆς ἑορτῆς διδάσκων καὶ ἐλέγχων τοὺς ἀπειθεῖς Ἰουδαίους, τοὺς Φαρισαίους καὶ Γραμματεῖς (vgl. Joh 7,14ff.) καὶ βοῶν παρηρσίᾳ πρὸς αὐτούς· ὁ διψῶν ἐρχέσθω πρὸς με, καὶ πινέτω ὕδωρ ζωηρόν, καὶ οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ πιστεύων τῇ ἐμῇ χρηστότητι, ποταμοὶ ῥεύσουσιν ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ζωῆς αἰωνίου (vgl. Joh 7,37f.; 4,10.14). Ὡς τῆς ἀγαθότητος καὶ τῆς εὐσπλαχνίας σου, Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν· Δόξα σοι. – [Στίχ.] Ὁ δὲ Θεὸς Βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰώνων εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς. – Ὅτε τὸ μέσον τῆς ἑορτῆς ἐπέστη, ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς ἐπὶ τὸ ἱερόν καὶ ἐδίδασκε λέγων τοὺς ἀπειθεῖς Ἰουδαίους (vgl. Joh 7,14ff.). ὁ διψῶν ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω, ὕδωρ ζωηρόν αἰώνιον, καὶ οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, ποταμοὶ ῥεύσουσιν ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, καὶ ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς (Joh 7,37f.; 4,10.14; 8,12). – [Δόξα...] – Μεσούσης τῆς ἑορτῆς διδάσκοντός σου, Σωτήρ, ἔλεγον οἱ Ἰουδαῖοι· Πῶς οὗτος οἶδε γράμματα μὴ μεμαθηκώς (Joh 7,15); ἀγνοοῦντες, ὅτι σὺ εἶ ἡ σοφία ἡ κατασκευάσασα τὸν κόσμον· Δόξα σοι.

35 Vgl. ΚΟΥΤΛΑΟΥΜΟΥΣΙΑΝΟΣ, *ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ* (wie Anm. 11), 225–226: Μεσούσης τῆς ἑορτῆς διψῶσάν μου τὴν ψυχὴν εὐσεβείας πότισον νάματα, ὅτι πᾶσι Σωτήρ ἐβόησας· ὁ διψῶν ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω (Joh 7,37)· Ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς (vgl. Joh 4,14), Χριστέ ὁ Θεὸς, δόξα σοι.

36 Vgl. ΚΟΥΤΛΑΟΥΜΟΥΣΙΑΝΟΣ, *ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ* (wie Anm. 11), 233–234: Τῆς ἑορτῆς τῆς νομικῆς μεσαζούσης ὁ τῶν ἀπάντων Ποιητὴς καὶ Δεσπότης πρὸς τοὺς παρόντας ἔλεγες, Χριστέ ὁ Θεός· Δεῦτε καὶ ἀρύσασθε ὕδωρ ἀθανασίας· ὅθεν σοι προσπίπτομεν καὶ πιστῶς ἐκβοῶμεν· Τοὺς οἰκτιρμούς σου δώρησαι ἡμῖν· σὺ γὰρ ὑπάρχεις πηγὴ τῆς ζωῆς ἡμῶν.

#### 4 Die Frage der Entstehung

Die gängigen Hypothesen gingen bis Ende des 20. Jh. von einer Entstehung der Mesopentekoste im Osten aus: Germain Morin (1889) verwies darauf, dass das Fest bereits zur Zeit des Petrus Chrysologus im Westen gefeiert worden sei und daher vor dieser Zeit im Osten entstanden sein müsse;<sup>37</sup> Karl Holl glaubte aufgrund der Predigt CPG 3236, die er als unzweifelhaft dem Amphilochios von Ikonion (Bischof von 373 bis nach 394) gehörend ansah, dass die Mesopentekoste ebenso wie das in der Predigt erwähnte Himmelfahrtsfest Ende des 4. Jh. in Kappadokien entstanden sei;<sup>38</sup> Alejandro M. Olivar ging aufgrund einer Bemerkung des Petrus Chrysologus davon aus, dass das Fest in Ravenna schon geraume Zeit vor diesem in Gebrauch gewesen sein müsse;<sup>39</sup> Robert Cabié schloss sich an Holl und Olivar an und plädierte für ein hohes Alter des Festes.<sup>40</sup> Hubertus R. Drobner zweifelte aufgrund seiner Untersuchungen die bisherige These einer Entstehung im Osten an und äußerte die Vermutung, die Mesopentekoste sei Anfang des 5. Jh. in Oberitalien entstanden.<sup>41</sup>

37 Vgl. Germain Morin, „L'antique solennité du *Mediante die festo*“ (wie Anm. 2), 199–202. – Von der Predigt CPG 3236 hatte Morin noch keine Kenntnis.

38 Vgl. Holl, *Amphilochius von Ikonium* (wie Anm. 2), 105–107. – Die Stelle, in der das Himmelfahrtsfest genannt wird, ist in Anm. 23 zitiert. – Die Predigt (vgl. Anm. 8/1) ist nach heutigem Stand der Forschung als pseudepigraphisch anzusehen.

39 Vgl. Olivar, *San Pedro Crisólogo*“ (wie Anm. 2), 391–392. – Die fragliche Passage ist die Einleitung von *Serm.* 85 (CCSL 24A, 524.3–8): *Etsi aliqua videntur occulta sui profunditate mysterii, nulla tamen est ecclesiastici cultus infructuosa sollemnitatis. Divina festivitas non pro nostris est voluntatibus consecranda, sed pro suis est percolenda virtutibus. Christianus animus quae sunt traditione patrum et ipsis roborata temporibus nescit in disputationem deducere, sed venerari ea toto desiderat devotionis eloquio.* Olivar interpretiert diese Worte als eine Verteidigung des Festes, das zur Zeit des Petrus bereits aus dem Gebrauch gekommen sei.

40 Vgl. Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 100–105: „La Mi-Pentecôte semble bien souligner l'unité de la Cinquantaine primitive et nous serions porté à croire, avec Olivar, qu'il s'agit bien d'une fête assez ancienne, très probablement antérieure à l'institution de l'Ascension.“ (102).

41 Vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 2), 243–244: „Die bisher aufgrund der angenommenen Echtheit der Pseudo-Amphilochius-Predigt und der axiomatischen Prämisse, dass sich die liturgische Entwicklung zuerst in der Ostkirche vollzogen habe, allgemeine Überzeugung, die Mesopentecoste sei zuerst im Osten entstanden und dann, möglicherweise über den Kaiserhof in Ravenna, in den Westen gelangt, findet in den heute bekannten Quellen keine Unterstützung. ... Man muss also davon ausgehen, dass die Mesopentecoste Anfang des 5. Jh. in Oberitalien entstanden ist, dort (belegbar) bis ins 12. Jh. gefeiert wurde und von da in die östliche

Eine bemerkenswerte Parallele zur Mesopentekoste findet sich in der mozarabischen, gallischen und römischen Liturgie – die alle die Mesopentekoste nicht kennen – am vierten Sonntag der vorösterlichen Fastenzeit, der dort als Mitte der Quadragesima besonders ausgezeichnet ist.<sup>42</sup> In Spanien und Gallien ist diesem Tag – wie der Mesopentekoste im Osten und in Oberitalien – das Evangelium Joh 7,14ff. zugeordnet, das in der römischen Liturgie zwei Tage später seinen Platz hat. Camillus Callewaert vermutet aufgrund seiner Untersuchung der Zeugnisse aus den betreffenden Liturgien, die Mesopentekoste müsse älter sein als die „Mitt-Fastenzeit“:<sup>43</sup> im Osten entstanden, sei sie von dort aus nach Oberitalien gelangt, dann in Gallien übernommen worden, wo sie allerdings statt an die Mitte der Osterzeit an die bereits hervorgehobene Stelle der Mitte der Fastenzeit gerückt sei; so sei sie schließlich nach Spanien gekommen sowie nach Rom, wo das betreffende Evangelium aber an die erstmögliche noch nicht von einem festen Evangelium besetzte Stelle, den Dienstag der vierten Woche, gerückt worden sei.<sup>44</sup>

---

Kirche gelangt ist, wo sie jedenfalls in Jerusalem ab dem 5. Jh. gefeiert wurde und sich in den Hauptkirchen des Ostens verbreitete.“ – Möglich ist solch ein Schluss, weil sämtliche ins 4. Jh. weisende (dem Ioannes Chrysostomos zugeschriebene) griechischen Predigten als pseudepigraphisch angesehen werden und weil Drobner die Bemerkung des Petrus Chrysologus (vgl. Anm. 39) „als Begründung und zur Weckung von Begeisterung für ein neu eingeführtes Fest“ (224) interpretiert.

42 Vgl. Morin, „L'antique solennité du *Mediante die festo*“ (wie Anm. 2), 201–202; Feltoe, „Adversaria Liturgica“ (wie Anm. 2), 130–137; Callewaert, „Notes sur les origines de la Mi-Carême“ (wie Anm. 2), 60–69. – In den mozarabischen Zeugnissen findet sich die Bezeichnung *mediante die festo*, in Gallien *media quadragesima* oder *medium quadragesimae*, in römischen Antiphonaren *dominica in medio quadragesimae* oder *dominica media quadragesimae*.

Nur kurz erwähnt sei eine andere mögliche – aber wohl etwas weit hergeholte – Parallele zu der am 25. Tag nach Ostern gefeierten Mesopentekoste: die in der römischen Liturgie am 25. April mit einer feierlichen Prozession begangene *Litania maior*; vgl. Morin, „L'antique solennité du *Mediante die festo*“ (wie Anm. 2), 199.

43 Callewaert führt einige Gründe für ein höheres Alter der Mesopentekoste im Vergleich zur „Mitt-Fastenzeit“ an: (1) Die Entstehung einer Feier der Mitte einer Periode sei in der Pentekoste mit ihrer langen Tradition wahrscheinlicher als in der viel später entstandenen Quadragesima; (2) Die ausdrücklich von einem „Fest“ sprechende Perikope Joh 7,14ff. passe besser in die Pentekoste als in die vorösterliche Bußzeit; (3) Das Evangelium Joh 7,14ff. ist früher für die Mesopentekoste als für die „Mitt-Fastenzeit“ bezeugt; vgl. Callewaert, „Notes sur les origines de la Mi-Carême“ (wie Anm. 2), 65–66.

44 Vgl. Callewaert, „Notes sur les origines de la Mi-Carême“ (wie Anm. 2), 66–68. Er arbeitet heraus, dass in Spanien die Bezeichnung *vicesima* die ältere Benennung des Tages gewesen sei (61–62) und dass auch in Rom die Bezeichnungen, die den vierten Sonntag der

Vor dem Hintergrund der unsicheren Quellenlage für die Frühzeit der Mesopentekoste müssen die genauen Umstände ihrer Entstehung – ebenso wie die Frage, ob und inwieweit sie mit der Mitt-Fastenzeit zusammenhängt – offen bleiben. Wenn aber auch die Frage des „Wann“ und „Wo“ unbeantwortet bleiben soll, so soll doch zumindest eine Vermutung geäußert werden, *wie* das Fest der Mesopentekoste entstanden sein bzw. sich entwickelt haben könnte und warum es von den anderen Festen so verschieden ist.

Die frühen Perikopenordnungen, die uns von der Jerusalemer und der byzantinischen Liturgie erhalten sind, bezeugen für die Pentekoste eine Bahnlesung des Johannes-Evangeliums, die sich vielleicht aus einer ursprünglichen *lectio continua* entwickelt hat. Schon das älteste Zeugnis für die Jerusalemer Leseordnung, das Armenische Lektionar,<sup>45</sup> lässt eine Bahnlesung des Johannes-Evangeliums vermuten:<sup>46</sup> dort findet sich dem Sonntag nach Ostern die Perikope Joh 1,1–17 zugeordnet. Die weiteren Tage der Osterzeit sind, mit Ausnahme des Himmelfahrtsfestes am 40. Tag und des Pfingstfestes am 50. Tag, nicht angeführt; da aber für Apg und Jak schon in der ersten Osterwoche eine Bahnlesung zu beginnen scheint, kann dies auch für die Lesung des Johannes-Evangeliums angenommen werden.

Bestätigt wird die Vermutung einer ursprünglichen Bahnlesung des Johannes-Evangeliums in der Osterzeit durch das Georgische Lektionar für die Jerusalemer Liturgie und durch das sogenannte „Typikon der Großen Kirche“ für die byzantinische Liturgie: Beide Leseordnungen weisen der Osterzeit überwiegend Perikopen des Johannes-Evangeliums zu, die – trotz einiger Umstellungen – grundsätzlich die Kapitel Joh 1–17 in der Abfolge des Evangeliums bieten. Die Perikopen an sich sind allerdings in den beiden Leseordnungen sehr unterschiedlich verteilt und auch der Beginn der Bahnlesung ist verschieden: in der Jerusalemer Liturgie beginnt sie in der zweiten Woche, in der byzantinischen bereits in der ersten Woche:

---

Fastenzeit als Mitte der Fastenzeit angeben, sekundär seien (67–68), ferner, dass wohl das ursprüngliche Evangelium des Tages in Spanien und Gallien die Heilung des Blind-Geborenen (Joh 9,1ff.) gewesen sei (62, Anm. 3; 63–64); in Gallien jedoch scheine die Bezeichnung *media quadragesima* alt zu sein.

45 Vgl. Renoux, *Le codex Arménien Jérusalem 121* (wie Anm. 13), 310–325, 336–345.

46 Vgl. Hansjörg Auf der Maur, *Die Osterfeier in der alten Kirche*, Aus dem Nachlaß herausgegeben von R. Meßner und W. G. Schöpf. Mit einem Beitrag von Clemens Leonhard, *Liturgica Oenipontana 2* (Münster: LIT Verlag, 2003), 156.



Georgisches Lektionar:<sup>a</sup>

	1. Woche	2. Woche	3. Woche	4. Woche	5. Woche	6. Woche	7. Woche
So	Mk 16, 1–8	Joh 1, 1–17	Joh 2, 1–11	Joh 4, 4–23	Joh 4, 24ff.	Joh 2, 12–25	
Mo	Lk 23, 54–24,12	Joh 1, 18–28	Joh 3, 1–12	Joh 4, 43–54	Joh 7, 28–44	Joh 6, 15–21	Joh 12, 24–41
Di	Lk 24, 36–40	Lk 8, 1–3	Lk 2, 8–20	Joh 3, 22–4,3	Joh 7,45– [52] 8,12	Joh 10, 17–21	Joh 12, 44–50
Mi	Lk 24, 13–35	Joh 12, 24–41	Mt 22, 41–46	Joh 7, 14–29	Joh 8, 21ff.	Joh 14, 1–13	Joh 16, 23–28
Do	Mt 5, 1–12	Mt 3, 1–17	Mt 2, 16–23	Joh 6, 50–59	Joh [?]-10, 10		Joh 7, 37–42
Fr	Joh 21, 1–14	Joh 1, 43–51	Joh 5, 31–47	Joh 7, 1–13	Mt 18, 21–35		Joh 17, 1–11
Sa	Joh 21, 15–25	Joh 5, 1–23	Joh 6, 22–40	Joh 6, 41–51	Joh 8, 31–59		Mt 5, 17–24
						Pfingst-So:	Joh 14, 15–29

<sup>a</sup> Vgl. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (wie Anm. 13), Nr. 744–897.

Sog. Typikon der Großen Kirche:<sup>b</sup>

	1. Woche	2. Woche	3. Woche	4. Woche	5. Woche	6. Woche	7. Woche
So	Joh 1, 1[–17]	Joh 20, 19–31	Mk 15, 43–16,8	Joh 5, 1–15	Joh 4, 5–42	Joh 9,1–38	Joh 17, 1–13
Mo	Joh 1, 18–28	Joh 2, 1–11	Joh 4, 46–54	Joh 6, 56–69	Joh 8, 42–51	Joh 11, 47–54	Joh 14, 27–15,7
Di	Lk 24, 12–35	Joh 3, 16–21	<Joh 6, 27–33>	Joh 7, 1–13	Joh 8, 51–59	Joh 12, 19–36	Joh 16, 2–13
Mi	Joh 2, 1–11/ 1,35–52	Joh 5, 17–24	<Joh 6, 35–39>	Joh 7, 14–30	Joh 6, 5–14	Joh 12, 36–47	Joh 16, 15–23
Do	Joh 3, 1–16	Joh 5, 24–30	<Joh 6, 40–44>	Joh 8, 12–20	Joh 9, 39–10,9	Lk 24, <36–>53	Joh 16, 23–33
Fr	Joh 2, 12–22	Joh 5, 30–6,2	Joh 6, 48–54	Joh 8, 21–30	Joh 10, 17–28	Joh 14, 1–10	Joh 17, 18–26



Sog. Typikon der Großen Kirche: (cont.)

	1. Woche	2. Woche	3. Woche	4. Woche	5. Woche	6. Woche	7. Woche
Sa	Joh 3, 22–33	Joh 6, 14–27	Joh 15, 17–16,2	Joh 8, 31–42	Joh 10, 27–38	Joh 14, 10–17.21	Joh 21, 1–25
						Pfingst-So:	Joh 7, 37–[52;] 8,12

<sup>b</sup> Vgl. Mateos, *Le typicon de la Grande Église* (wie Anm. 14), 92–139.

Weitere Hinweise auf eine Bahnlesung des Johannes-Evangeliums in der Osterzeit geben die Predigten, die für Ostern die Perikope Joh 1,1ff. bezeugen.<sup>47</sup>

Wenn nun in Jerusalem spätestens ab dem 5. Jh. das Johannes-Evangelium in der Osterzeit gelesen wurde und die Perikopen dabei mit der Zeit verschieden umverteilt wurden, so ist es nicht verwunderlich, wenn die Perikope, deren Beginn von der „Mitte des Festes“ spricht (τῆς ἐορτῆς μεσοῦσης, Joh 7,14) genau an deren mittleren Tag rückte.<sup>48</sup> Da die fünfzigtägige österliche Freudenzeit zu den frühesten liturgischen Traditionen gehört,<sup>49</sup> kann diese Entwicklung

47 Vgl. dazu Michel Aubineau (Hg.), *Homélies pascales. Cinq homélies inédites*, SC 187 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1972), 228–229, Anm. 23, sowie den Beitrag „Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt: Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte“ von Harald Buchinger in diesem Band.

48 Die Perikope Joh 7,14ff. dürfte im Rahmen einer *lectio continua* des Johannes-Evangeliums in der Osterzeit ohnehin ungefähr auf die Mitte der Pentekoste gefallen sein: sollte eine Lesung der Kapitel 1–17 voraussetzen sein (mit Kapitel 18 beginnt der Passionsbericht), dürfte der ursprüngliche Ort der Perikope ein paar Tage vor der Mitte der Pentekoste gewesen sein; sollte allerdings die im Georgischen Lektionar für Pfingsten bezeugte Perikope Joh 14,15–29 das ursprüngliche Ende der *lectio continua* gewesen sein, fiel Joh 7,14ff. ziemlich genau auf den mittleren Tag. –

Die stichwortbasierte Zuordnung der Perikope Joh 7,14ff. zum mittleren Tag der Pentekoste wird in der byzantinischen Perikopenordnung noch zugespitzt: Dem Pfingsttag ist dort die Perikope Joh 7,37ff. zugeordnet, die „an dem letzten, großen Tag“ genau „des Festes“ (ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἐορτῆς, Joh 7,37) stattfindet, zu dessen Mitte die Perikope der Mesopentekoste spielt.

49 Zur Feier der Pentekoste in frühchristlicher Zeit vgl. Cabié, *La Pentecôte* (wie Anm. 2), 37–45; Auf der Maur, *Die Osterfeier* (wie Anm. 46), 123–134; Gerard Rouwhorst, „The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost“, in: *Papers Presented at the Thirteenth*

schon relativ früh erfolgt sein;<sup>50</sup> mit einer herausgehobenen Feier der Mesopentekoste als selbständiges Fest wird jedoch nicht vor der Entstehung der verschiedenen historisierenden Herrenfeste zu rechnen sein.

Die Intention, die hinter der Einführung des Mesopentekoste-Festes steht, dürfte damit eine völlig andere sein, als sie bei den anderen ab Ende des 4. Jh. entstehenden Festen zu vermuten ist. Die historisierenden Feste wurden gezielt gesetzt, um das Kirchenjahr durch verschiedene Feiern, die in „historischer“ Reihenfolge die Kernpunkte des Wirkens Jesu Christi erinnerten, zu strukturieren. Bei der Mesopentekoste ist dagegen damit zu rechnen, dass sie sich als Fest schrittweise entwickelt hat: Zunächst wurde – wohl schon längere Zeit vor dem 5. Jh. – während der Osterzeit das Johannes-Evangelium gelesen; dann rückte mit der Zeit die Perikope, deren Beginn von der „Mitte des Festes“ sprach, genau in die Mitte dieser als ein großes Osterfest wahrgenommenen Periode; schließlich wurde – vermutlich parallel zur Entstehung der anderen Feste – der „mittlere Tag des Festes“ selbst zum „Fest“. Als Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten als Feiern von Einzelereignissen hervortraten, wurde auch die Mitte der Pentekoste stärker als einzelner Termin, als der mittlere Tag zwischen Ostern und Pfingsten – und damit als ein isolierter Festtag – wahrgenommen. Wesentlich später schließlich entwickelte sich in der byzantinischen Liturgie für dieses Fest – seine ursprüngliche Idee als Markierung der Mitte der Pentekoste als einer homogenen Festzeit beinahe konterkarierend – eine eigene Oktav.

---

*International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999: Ascetica, Gnostica, Liturgica. Orientalia*, hg. M. F. Wiles und E. J. Yarnold, StPatr 35 (Leuven: Peeters, 2001), 309-322; sowie den Beitrag „Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt. Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte“ von Harald Buchinger in diesem Band.

- 50 Die Andeutungen bei Petrus Chysologus, *Serm.* 85 (CCSL 24A, 524.3–8; Text wie Anm. 39) und Leontios von Neapolis, *Med. Pent.* (CPG 7881; PG 93:1584A–B: ὅθεν οἱ τοὺς θεσμούς τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ παραδεδωκότες ἅγιοι καὶ τῶν ἀποστόλων διάδοχοι πρὸς τὸν σκοπὸν τῶν τότε γεγενημένων σωτηρίων οἰκονομιῶν ἀποβλέποντες ἀκολούθως τελείσθαι μετέπειτα τὰς θείας ἐορτὰς εἰς ἀνάμνησιν ἡμᾶς ἀγούσας τῶν τότε γεγενημένων ἐθεσμοθέτησαν... ὅτι καὶ ἡ παρούσα τῆς ἁγίας μεσοπεντηκοστῆς ἡμέρα οὐκ ἄργως οὐδ' ὥς ἔτυχεν ἐπιτελείσθαι παραδέδοται, ἀλλὰ θεία τις ὑπάρχει παράδοσις, εἴ τοι καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι ἐορτὴ οὐκ ἐστέρηται), die ein gewisses Alter des Festes vorauszusetzen scheinen, könnten so durchaus einen wahren Kern haben. –

Dass das *Itinerarium Egeriae* und das Armenische Lektionar die Mesopentekoste nicht erwähnen (vgl. Anm. 13), schließt nicht aus, dass das Evangelium Joh 7,14ff. schon zu dieser Zeit der Mitte der Pentekoste zugeordnet gewesen sein könnte; als markantes Fest allerdings wird die Mesopentekoste da noch nicht gefeiert worden sein.

# Les sermons de Pierre Chrysologue sur la Mi-Pentecôte (LXXXV et LXXXvbis)

## *Un état de la question*

*Jean-Marie Auwers*

### 1 La fête du *Mediante die festo*

Dans un article de la *RBén* de 1889, Dom G. Morin a attiré l'attention des lecteurs sur « L'antique solennité du *Mediante die festo* au 25<sup>e</sup> jour après Pâques », appelée également la Mi-Pentecôte<sup>1</sup>. Contrairement à l'opinion qui était reçue jusqu'alors, il montrait que cette fête, restée bien vivante dans la liturgie byzantine, avait également été célébrée dans l'Église latine. Il en donnait comme preuves le sermon 85 de saint Pierre Chrysologue, « prêché dans une solennité qui ne peut être autre que notre Mi-Pentecôte », ainsi que les plus anciens recueils de la liturgie ambrosienne qui ont une Messe propre au mercredi de la quatrième semaine après Pâques avec des leçons *In mediante die festo*<sup>2</sup>. Comme la préface de cette Messe contient un passage qui semble faire allusion à un jeûne accompagnant la fête (le célébrant demande que les fidèles atteignent sûrement aux promesses du Christ, « purifiés par la dévotion des privations salutaires », *poscimus ut eius institutione edocti, salutaris parsimoniae devotione purificati, in tua perveniamus promissa securi*), le savant bénédictin émettait l'hypothèse que « l'église de Milan, comme les autres églises d'Occident, aurait d'abord célébré le *Mediante die festo*, non au milieu du temps pascal, mais au milieu du jeûne de la sainte Quarantaine ». À l'appui de cette hypothèse, il signalait que la liturgie mozarabe assigne au quatrième dimanche du Carême un office *In mediante die festo* avec en lecture évangélique le passage où il est dit que Jésus, au milieu de la fête (*iam autem die festo mediante*), monta au temple et y enseignait (Jn 7,14ss) – passage dont la lecture constitue également le rite essentiel de la Mi-Pentecôte.

1 Germain Morin, « L'antique solennité du *Mediante die festo* au 25<sup>e</sup> jour après Pâques », *RBén* 6 (1889), 199–202.

2 Le texte de cette Messe est aisément accessible dans Louis Duchesne, « *Mediante die festo* », *DACL* 11/1:188–193, qui reprend les vues de G. Morin.

C. L. Feltoe a rapidement proposé d'expliquer autrement l'allusion au jeûne dans la préface de la Messe *In mediante die festo* de la liturgie ambrosienne : ce jeûne serait lié à la procession de la Litanie majeure, du 25 avril<sup>3</sup>.

Revenant sur la question en 1926, C. Callewaert a, lui aussi, rejeté l'antériorité de la Mi-Carême sur la Mi-Pentecôte. Il argumente ainsi : « L'idée de solenniser le milieu d'une période ne se manifeste d'ordinaire qu'à un moment où la célébration de la période elle-même est entrée depuis assez longtemps dans les habitudes populaires. Or la célébration liturgique de la cinquantaine après Pâques a devancé de plusieurs siècles (*sic*) celle de la quarantaine avant Pâques »<sup>4</sup>. Comme la cinquantaine pascalle est un temps de fête, alors que le Carême est un temps de pénitence, il est plus naturel d'appliquer le passage de l'évangile de Jean qui mentionne le « milieu de la fête » (Jn 7,14), au temps pascal plutôt qu'au Carême. La préface invoquée par Dom Morin évoque d'ailleurs explicitement l'Ascension : *Iesum Christum dominum nostrum... cuius... mors a perpetua morte redemit, ascensio ad caelestia regni perduxit*, ce qui s'explique bien deux semaines avant la fête, mais serait étrange à la Mi-Carême. Quant à la mention du jeûne, elle est en quelque sorte appelée par l'évocation de la mort libératrice de Jésus (*mors a perpetua morte redemit*), à laquelle le chrétien doit correspondre en se purifiant par une vie de mortification, d'abstinence et de jeûne. Cette mention « insinue peut-être spécialement le temps du Carême et de la Passion, ou les jours des *Litaniae majores* ou du jeûne précédant la descente du Saint-Esprit que le Sauveur avait promis ; en tout cas, il ne nous paraît pas certain qu'il faille y voir un jeûne sanctifiant le jour même de la solennité qu'on célèbre »<sup>5</sup>.

L'épisode rapporté dans l'évangile ne permet pas de trancher la question, puisque la fête dont il est question en Jn 7 est celle de Soukkot (cf. v. 2), qui durait une semaine et se célébrait à un tout autre moment de l'année. Elle n'a donc rien à voir ni avec la Mi-Carême, ni avec la Mi-Pentecôte.

L'ensemble du dossier patristique sur la Mi-Pentecôte a été étudié par H. Drobner<sup>6</sup>. Ce dossier est bien documenté du côté grec. On y trouve, au moins,

3 Charles L. Feltoe, « Adversaria liturgica. B. In mediante die festo », *JTS* 2 (1901), 134-137.

4 Camillus Callewaert, « Note sur les origines de la Mi-Carême », *RBén* 38 (1926), 60-69 (65).

5 Callewaert, « Note sur les origines de la Mi-Carême » (voir note 4), 66.

6 Hubertus Drobner, « Die Festpredigten der "Mesopentecoste" in der Alten Kirche », *Aug* 33 (1993), 137-170; Hubertus Drobner, « Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes in der alten Kirche », *RivAC* 70 (1994), 203-245. Voir à présent Martin Kaiser, « Das Mesopentekoste-Fest: Bezeugung, Charakter, Entstehung », ci-dessus, 87-103 (je n'ai eu connaissance que tardivement de cette contribution, rédigée postérieurement au colloque de mars 2013, et n'ai pu en tenir compte).

une homélie transmise à la fois sous les noms d'Amphiloque d'Iconium (CPG 3236) et de Jean Chrysostome (Aldama, 165), cinq sermons pseudo-chrysostomiens (CPG 4651, 4652, 4653, 4883, 4986), une homélie de Léonce de Neapolis (CPG 7881) et une de Léonce de Byzance (CPG 7888), l'homélie cathédrale 46 de Sévère d'Antioche et son hymne de la Mi-Pentecôte, toutes deux conservées en syriaque (PO 35:288-303 et PO 6:140, n° 102).

## 2 Les sermons de Pierre Chrysologue

Du côté latin, le dossier est plus maigre. G. Morin et C. Callewaert ne connaissaient qu'un seul témoin patristique latin : le sermon 85 de Pierre Chrysologue, qu'ils lisaient dans la Patrologie de Migne (PL 52:440). Celle-ci reproduit l'édition de Sebastiano Paoli (Venise, 1750) qui donne accès aux 176 sermons de la collection félicienne<sup>7</sup>, du nom de l'archevêque de Ravenne Félix qui, peu de temps avant sa mort en 725, regroupa les sermons de son illustre prédécesseur trouvés dans les archives épiscopales et les publia sous le nom de Pierre de Ravenne, en leur ajoutant une brève préface<sup>8</sup>. Dans la collection félicienne, les sermons sont regroupés par thèmes (sermons sur le Notre Père, sur l'Apôtre, etc.) et selon les temps liturgiques, mais la série ne suit pas rigoureusement le fil de l'année liturgique : des sermons sans référence précise à une fête liturgique sont intercalés entre les sermons pour la Quinquagésime et le Carême et les sermons de Pâques ; les sermons sur l'Annonciation, la Nativité et l'Épiphanie viennent plus loin dans la collection ; on n'y trouve pas de sermon pour l'Ascension ni pour la Pentecôte. Cette organisation, peu systématique, s'explique sans doute par la manière dont les sermons ont été rassemblés. Félix les a fait recopier au fur et à mesure qu'on en retrouvait les livrets (à l'origine de ces « groupes » de sermons) dans les archives épiscopales<sup>9</sup>. Cette édition n'est représentée aujourd'hui dans sa teneur d'origine que par huit témoins,

7 Paoli a ajouté à cette collection un supplément composé de sept sermons *qui huc usque alieno nomine circumferebantur* (= PL 52:665-680), sans se rendre compte que cinq de ces sermons figurent déjà dans la collection félicienne (sermons 67-68, 70-72).

8 Cf. Agnellus de Ravenne, *Lib. pont. Ravenn.* 150 (CCCM 199, 327-328). La Préface de Félix est éditée dans Alejandro M. Olivar, *Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis*, CCSL 24 (Turnhout: Brepols, 1975), 3-4.

9 Alejandro M. Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisologo: Estudio critico*, SDM 13 (Montserrat: Abadia de Montserrat, 1962), 249-254; Alejandro M. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, BHer.FT 189 (Barcelone: Herder, 1991), 299 et 935-936.

dont certains sont très fragmentaires, mais dont un est à peu près complet et excellent : le *Vat. lat. 4952*, du 11<sup>e</sup> s.

A. Olivar a montré que cette collection comportait des corps étrangers (huit sermons sont entièrement inauthentiques, de même que les conclusions ou doxologies de plusieurs autres) et que, par ailleurs, elle était incomplète<sup>10</sup>. Déjà avant Félix, circulaient des collections de sermons du Ravennate contenant des pièces qui n'ont pas été reprises par Félix. Ainsi, l'*Ambrosianus C. 77 sup.*, qui date probablement de la deuxième moitié du 6<sup>e</sup> s., contient, sous le titre erroné *Sermones sancti Severiani*, une série de 37 sermons du Ravennate, dont trois ne se retrouvent pas dans la collection de Félix (7bis, 130bis, 145bis). A. Olivar a appelé cette collection la collection pré-félicienne ou sévérienne, puisque, par une confusion qui reste difficile à expliquer, les sermons du Chrysologue y sont attribués à un certain Severianus<sup>11</sup>. Le *Vat. lat. 5758*, du début du 7<sup>e</sup> s., commence lui aussi par une série de neuf sermons connus de la collection félicienne, auxquels sont mêlées d'autres pièces, dont certaines reviennent, selon A. Olivar, à l'évêque de Ravenne, malgré le titre général de l'homélaire : *Tractatus sancti Augustini*<sup>12</sup>.

A. Olivar s'est employé à restituer au Chrysologue ses sermons conservés en-dehors de la collection félicienne : 15 pièces, qu'il a insérées à la place qui leur revient à l'intérieur de la collection félicienne, en leur donnant un numéro bis ou ter, sauf trois qu'il a ajoutées tout à la fin de la collection (sermons 177–179). La démonstration invoque parfois des arguments de critique externe (quand les pièces se trouvent dans une collection de sermons du Ravennate) et toujours des arguments de critique interne (le contenu exégétique, doctrinal et moral, mais surtout le style et les procédés oratoires qui trahissent un auteur au *genus loquendi* très personnel)<sup>13</sup> : « Le Chrysologue a des formes de

10 Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisologo* (voir note 9).

11 Cf. Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisologo* (voir note 9), 9–43. La confusion se retrouve chez Grégoire le Grand, qui, dans une lettre de l'an 600, fait allusion au sermon 69 de Pierre Chrysologue en l'attribuant à Sévérien de Gabala (*Ep.* 10.21 [CCSL 140A, 855.95–97]). L'homélie 149 *De nativitate Christi*, qui se trouve dans la collection félicienne, est en fait la traduction latine d'une homélie grecque conservée de Sévérien de Gabala (CPG 4214), qui l'a prononcée en 402. Cf. Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisologo* (voir note 9), 119–122.

12 Cf. Pierre Salmon, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, IV. *Les livres de lectures de l'Office. Les livres de l'Office du Chapitre. Les livres d'Heures*, StT 267 (Cité du Vatican: Biblioteca apostolica Vaticana, 1971), 59–60, n° 178.

13 Un premier inventaire des caractéristiques du style de Pierre Chrysologue a été établi par James H. Baxter, « The Homilies of St. Peter Chrysologus », *JTS* 22 (1921), 250–258, puis par Gottfried Böhmer, *Der hl. Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, als*

rhétorique tellement constantes et un style tellement égal et serré, qu'il en devient un des auteurs les plus faciles à reconnaître par la seule critique interne »<sup>14</sup>.

Le *Vat. lat. 4951* est un manuscrit du 12<sup>e</sup> s. connu comme l'homélaire de Rochester<sup>15</sup>. A. Olivar y a repéré trois sermons qu'il a proposé d'attribuer, en entier ou en partie, à Pierre Chrysologue : (1) au fol. 12–13, le sermon *De natale Domini. Ut hodie a me possit* qui avait déjà été restitué au Chrysologue par D. De Bruyne, parce qu'il se retrouve entre deux sermons de la collection félicienne dans le *Vat. lat. 5758* déjà mentionné (= sermon 140ter)<sup>16</sup>; (2) au fol. 163v, un sermon pseudo-augustinien pour la Pentecôte (*Mai* 99), dont les deux derniers tiers reviendraient, selon A. Olivar, à Pierre Chrysologue (= sermon 85ter *Festivitas praesens*)<sup>17</sup>; vient ensuite le sermon 267 d'Augustin, puis (3), au fol. 164v, sous le titre *Cuius supra. De medio Pentecostes*, le sermon *Merito viam fecimus* qui reviendrait également à Pierre Chrysologue (= sermon 85bis). Le sermon pseudo-augustinien *Mai* 99 (donc aussi le sermon 85ter de Pierre Chrysologue) est également attesté par un manuscrit de Worcester (*Cath. Libr. F. 93*, 12<sup>e</sup> s., fol. 129rv)<sup>18</sup>. Par contre, à ma connaissance, il n'y a pas d'autre témoin du sermon 85bis.

L'attribution à Pierre Chrysologue des sermons 85bis et 85ter repose entièrement sur la critique interne<sup>19</sup> (difficile à manier sur des pièces aussi brèves) et suppose qu'au début du sermon 85ter, on corrige l'interpellation *fratres*

---

*Prediger*, PSt, (Paderborn: Schöningh, 1919). Voir Myrtle Wilkins, *Word-Order in selected Sermons of the Fifth and Sixth Centuries*, PatSt 61 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1940).

14 Alejandro M. Olivar, « Deux sermons restitués à saint Pierre Chrysologue », *RBén* 59 (1949), 114–136 (122). – La méthode a été critiquée par Jean-Paul Bouhot dans *REAug* 29 (1983), 352–353.

15 Cf. Salmon, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, IV (voir note 12), 58, n° 173; Cyrille Lambot, « La tradition anglo-saxonne des sermons de saint Augustin », *RBén* 64 (1954), 3–8.

16 Cf. Donatien De Bruyne, « Nouveaux Sermons de saint Pierre Chrysologue », *JTS* 29 (1928), 362–368.

17 Germain Morin avait déjà suspecté ce sermon d'être le résultat de la fusion de deux pièces indépendantes : *Miscellanea agostiniana: Testi e studi pubblicati a cura dell'ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore*, I. *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti* (Rome: Tipographia poliglotta vaticana, 1930), 732.

18 Je remercie Clemens Weidmann de m'avoir signalé l'existence de ce témoin, qu'il mentionne dans sa communication (ci-dessous, 304–322).

19 Cf. Alejandro M. Olivar, « Der hl. Petrus Chrysologus als Verfasser der Pseudo-Augustinischen Predigten Mai 30, 31 und 99 (§ 2–3) », dans: *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold*, éd. par Bonifatius Fischer et Virgil Ernst Fiala, TAB 2 (Beuron: Beuronischer Kunstverlag, 1952), 113–123 (121–123) ; Alejandro M. Olivar, « San Pedro Crisólogo y la solemnidad in medio Pentecostes », *EL* 63 (1949), 389–399 (392–399).



*dilectissimi* (qui ne se rencontre pas chez le Chrysologue) en *fratres*, comme le fait A. Olivar<sup>20</sup>.

Mais, comme, en Occident, la célébration de la Mi-Pentecôte semble avoir été circonscrite à un territoire bien déterminé (l'Italie du nord), le nombre de candidats à la paternité du sermon 85bis est limité, ce qui rend plausible l'attribution à Pierre Chrysologue.

Par ailleurs, en finale du sermon 85ter (pour la Pentecôte), le prédicateur fait l'éloge des *piissimi principes* qui règnent avec un constant souci d'harmonie et qui sont présents dans l'assemblée<sup>21</sup>. A. Olivar identifie ces *piissimi principes* avec Galla Placidia et ses enfants (Valentinien III et Honoria)<sup>22</sup>, en rappelant qu'un sermon de la collection félicienne (sermon 130) a été prononcé en présence (au moins) de Galla Placidia, que le Chrysologue salue comme « la mère de l'empire chrétien, inébranlable et fidèle »<sup>23</sup>. En tout cas, la présence de membres de la famille impériale accrédite Ravenne (résidence de la cour impériale depuis 404) comme le lieu où le sermon a été prononcé, et donne du poids à la candidature de Pierre Chrysologue comme auteur du sermon 85ter.

### 3 La datation des sermons

Il n'est pas possible de dater avec précision les sermons pour la Mi-Pentecôte. La vie même de saint Pierre Chrysologue est mal connue. Le *Liber pontificalis* de l'Église de Ravenne rédigé par Andreas Agnellus dans la première moitié du 9<sup>e</sup> s. contient bien une notice sur notre auteur (Pierre I de Ravenne),

20 Cf. Olivar, « Der hl. Petrus Chrysologus als Verfasser » (voir note 19), 121, n. 30.

21 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85ter.3 (CCSL 24A, 529.38–47) : *Astant ecce piissimi principes, uni seruientes, ut omnibus dominantur; inclinantes deo capita, ut eis uniuersitas gentium colla submittat; offerentes soli deo munera, ut omnium nationum consequantur tributa. Astant fide fortes, innocentia tuti, simplicitate prudentes, misericordia diuites, amore copiosi, bonitate terribiles, et quod super omnia, immutabili communionem regnantes; nobilitant diuites, sed non despiciunt pauperes, scientes in paupere censum defecisse, non hominem; nec dei imaginis substantiam deperisse, sed saeculi; et se posse conferre reliqua, si homo, qui est opus dei, reseruetur ad uitam.*

22 Cf. Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisologo* (voir note 9), 355–356.

23 Petrus Chrysologus, *Serm.* 130.3 (CCSL 24B, 798.35–799.45) : *Adest ipsa etiam mater christiani perennis et fidelis imperii, quae dum fide, opere misericordiae, sanctitate, in honore trinitatis beatam sectatur et imitatur ecclesiam, procreare, amplecti, possidere augustam meruit trinitatem. Sic remuneratur trinitas in sui amore et ardore feruentes. Ista meruit ut daret sibi honorem, gauderet quod sibi fecit ei dei gratia religionem consimilem. Ista meruit ut genitricis dignitas per genitricem redundaret in posteris. Orate, fratres, ut christiani principes, quia pia deuotione dignantur nostris occurrere gaudiis, nostris sollempnitatibus interesse, ipsos quoque pari gratia omnium sacerdotum longo in tempore obsecratio deuota commendat.*



mais elle verse dans la légende élogieuse et les stéréotypes<sup>24</sup>. Agnellus attribue même la composition des sermons et le titre de Chrysologue à un autre Pierre, le deuxième évêque de Ravenne à porter ce nom<sup>25</sup>. Entre Pierre I et Pierre II, trois évêques se sont succédé sur le siège de Ravenne. Selon le *Liber pontificalis*, le prédécesseur de Pierre I, Ursus, serait décédé un jour de Pâques coïncidant avec les ides d'avril, ce qui correspond au 13 avril 396. Cette donnée a conduit certains historiens à intercaler entre Ursus et Pierre I un évêque Jean I, qu'Agnellus aurait éliminé en le confondant avec le prédécesseur de Pierre II, lui aussi appelé Jean<sup>26</sup>. En fait, tout ce qu'écrit Agnellus à propos des évêques de Ravenne au 5<sup>e</sup> s. est extrêmement confus. J.-Ch. Picard et D. Mauskopf Deliyannis ont essayé de mettre de l'ordre dans la succession épiscopale au siège de Ravenne<sup>27</sup>, mais des zones d'ombre subsistent.

D'après Agnellus, Pierre aurait été consacré évêque sous le pontificat de Sixte III (432–440)<sup>28</sup>. Cette donnée a été contestée par A. Olivar. En effet, Théodoret de Cyr évoque une lettre du parti antiochien adressée aux évêques (anonymes) de Milan, Aquilée et Ravenne, pour dénoncer les erreurs apollinaristes qui, selon les auteurs de la lettre, imprégnaient les écrits de Cyrille<sup>29</sup>. Cette lettre est datée de 431. Selon Olivar, elle n'a pu être adressée qu'à des archevêques. Or nous savons que Pierre Chrysologue fut métropolite (deux sermons au moins, 165 et 175, ont été prononcés à l'occasion de l'ordination épiscopale d'évêques suffragants : Projectus d'Imola et Marcellinus de Voghenza) et il a vraisemblablement été le premier évêque de Ravenne à porter ce titre, puisqu'il déclare, dans le sermon 175, que Marcellinus est le premier

24 Agnellus de Ravenne, *Lib. pont. Ravenn.* 24–27 (CCCM 199, 170–175).

25 Agnellus de Ravenne, *Lib. pont. Ravenn.* 47–52 (CCCM 199, 208–218).

26 Cf. Ernst Stein, « Beiträge zur Geschichte von Ravenna in spätrömischen und byzantinischer Zeit », *Klio* 16 (1920), 40–71.

27 Jean-Charles Picard, *Le souvenir des évêques : sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au x<sup>e</sup> siècle*, BEFAR 268 (Rome : École française de Rome, 1988), 480–498; Deborah Mauskopf Deliyannis, *Agnelli Ravennatis Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, CCCM 199 (Turnhout : Brepols, 2006), 97–107.

28 Agnellus de Ravenne, *Lib. pont. Ravenn.* 49 (CCCM 199, 211). À ce propos, D. Mauskopf Deliyannis écrit : « Agnellus's identification of Sixtus III as the pope who ordained Peter Chrysologus has influenced the dating of Chrysologus's own reign. Given the legendary nature of the entire story, however, it is most likely that Agnellus names Sixtus simply because he was the predecessor of Leo I, with whom Chrysologus was connected, and not because of any definite source that told about the event », cf. Deborah Mauskopf Deliyannis, *Agnellus of Ravenna : The Book of Pontiffs of the Church of Ravenna*, Medieval Texts in Translation (Washington, DC : Catholic University of America Press, 2004), 159, n. 5.

29 Théodoret de Cyr, *Ep.* 112 (SC 111, 52).

évêque de Voghenza à être ordonné par un évêque de Ravenne. Ceci amène Olivar à supposer que Pierre Chrysologue était déjà archevêque de Ravenne en 431, à l'époque du pape Célestin (422–432). Le savant bénédictin fait remonter sa consécration épiscopale entre les années 424 et 429, ce qui lui permet de situer sa naissance vers 380, en supposant qu'il était dans la quarantaine au moment de son ordination, selon la règle qui interdit d'admettre à la consécration épiscopale un homme de moins de 40 ans<sup>30</sup>. Il faut avouer que cette construction est fragile<sup>31</sup>.

Nous savons de manière assurée que Pierre fut évêque de Ravenne à l'époque de Valentinien III (424–455) et de Galla Placidia († 450)<sup>32</sup>. Est également assurée la date de sa lettre à Eutychès (449, à l'époque du deuxième concile d'Éphèse). Quant à sa mort, elle a eu lieu avant octobre 458, date à laquelle est attesté son premier successeur connu, Néon<sup>33</sup>.

#### 4 Le sermon 85

Le sermon 85 fait partie de la *Collectio felicianiana*, ce qui est une garantie (non absolue) d'attribution au Chrysologue. Il est relativement court (39 lignes dans l'édition d'Olivar), ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il soit incomplet<sup>34</sup>. Dans la Patrologie de Migne, il porte le titre *De ingressu Christi in templum et Judaeorum admiratione* (PL 52:440). Deux manuscrits (C = Cambrai, *Bibliothèque de la ville* 543, 12<sup>e</sup> s. ; Pa = Paris, *BNF lat.* 16867, fin 12<sup>e</sup>-début 13<sup>e</sup> s.) l'intitulent *Iam die festo mediante*. Un autre manuscrit (R = Rome, *Bibl. Vallicelliana B.* 20, 12<sup>e</sup> s.) lui donne pour titre *De Pentecosten*. Les autres témoins font explicitement référence à la Mi-Pentecôte. C. Callewaert a mis en doute le fait que le sermon 85 se rapporte à cette fête : « Les développements de l'orateur prouvent nettement que la fête tombait entre Pâques et la Pentecôte, mais rien ne précise le milieu du temps pascal : au contraire, à ne voir que le texte, on songerait au jour de l'Ascension plutôt qu'au mercredi de la

30 Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisologo* (voir note 9), 229–231.

31 La notice « Petrus Chrysologus » de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, II. *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313–604)*, éd. par Charles Pietri et Luce Pietri (Rome: École française de Rome, 2000), 1728–1730 ne regarde pas comme assurée l'identification de Pierre Chrysologue avec l'évêque anonyme de Ravenne mentionné par Théodoret.

32 Cf. ci-dessous le sermon 130 cité ci-dessus, note 23.

33 Cf. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, II (voir note 31), 1534.

34 Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisologo* (voir note 9), 286.

quatrième semaine »<sup>35</sup>. Il a tort : le sermon évoque une période intermédiaire, où le Sauveur semble différer le moment de l'Ascension :

Le Christ reste et demeure sur terre pendant quarante jours. S'il est permis de le dire, il diffère sa course vers le Père, il retarde l'étreinte de son Père jusqu'à ce qu'il ait totalement relevé et transformé toute chose par la gloire de son ascension<sup>36</sup>.

De son côté, F. Sottocornola se demande si, à Ravenne, la Mi-Pentecôte était vraiment fêtée le 25<sup>e</sup> jour après Pâques (un mercredi) : « si sarebbe forse anche potuto trattare della domenica precedente o seguente... Il 25<sup>o</sup> giorno è invece chiaramente testimoniato sia in Oriente che in Milano, ma in tempi posteriori »<sup>37</sup>.

Je me demande au contraire si le fait que la fête tombait un jour de semaine ne pourrait pas expliquer et la brièveté du sermon et le désintérêt des fidèles. Au début du Sermon 85, le prédicateur prend la défense de la fête, qui ne suscite apparemment plus l'enthousiasme de ses ouailles :

Même si certains points demeurent obscurs en raison de la profondeur de leur mystère, aucune solennité du culte de l'Église n'est sans fruit. Une fête en l'honneur de Dieu ne peut être instituée en fonction de notre caprice, mais elle doit être célébrée en raison de sa valeur propre. L'esprit d'un chrétien ne saurait remettre en cause des fêtes qui sont garanties par la tradition des Pères et par leur antiquité même ; il désire au contraire la célébrer avec toute l'éloquence de sa dévotion<sup>38</sup>.

35 Callewaert, « Note sur les origines de la Mi-Carême » (voir note 4), 65.

36 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85.2 (CCSL 24A, 524.19–525.22) : *Id namque est quod christus quadraginta diebus residet et remoratur in terris. Et si dici fas est, patris cursum differt, patris suspendit amplexum, donec totus et totum releuet et reformet suae ascensionis in gloriam.*

37 Franco Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo : Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica*, StRav 1 (Cesena: Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica Ravennate, 1973), 194, n. 41.

38 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85.1 (CCSL 24A, 524.1–8) : *Etsi aliqua uidentur occulta sui profunditate mysterii, nulla tamen est ecclesiastici cultus infructuosa sollempnitas. Diuina festiuitas non pro nostris est uoluntatibus consecranda, sed pro suis est percolenda uirtutibus. Christianus animus quae sunt traditione patrum et ipsis roborata temporibus nescit in disputationem deducere, sed uenerari ea toto desiderat deuotionis eloquio.*

Il ressort de ce texte que la fête de la Mi-Pentecôte était célébrée à Ravenne depuis un certain temps. Même si les prédicateurs anciens avaient parfois tendance à antidater l'apparition des fêtes liturgiques et à en surestimer la diffusion, pour encourager les fidèles à s'y montrer assidus<sup>39</sup>, Pierre Chrysologue n'aurait pas pu s'exprimer comme il le fait si la fête n'avait pas été célébrée dans son Église depuis au moins deux générations. Le fait est qu'à son époque, elle ne suscitait plus l'enthousiasme des fidèles, qui n'en voyaient plus la raison d'être.

A. Olivar a conclu de ce texte que la fête a été célébrée à Ravenne longtemps avant celle de l'Ascension (les premiers témoins occidentaux de la fête de l'Ascension au 40<sup>e</sup> jour après Pâques sont Filastre de Brescia et Chromace d'Aquilée, et l'insistance que celui-ci met pour inciter ses ouailles à célébrer dignement la fête peut être l'indice de la nouveauté de la solennité à Aquilée)<sup>40</sup>. R. Cabié a même émis l'idée que l'introduction de cette nouvelle solennité à Ravenne, qui venait briser la structure du temps pascal, a entraîné la désaffection des fidèles de Ravenne pour la Mi-Pentecôte, désaffection contre laquelle Chrysologue réagit dans ce sermon<sup>41</sup>. Cette suggestion laisse F. Sottocornola sceptique<sup>42</sup>. Il est vrai que nous n'avons pas conservé de sermon de Pierre Chrysologue pour l'Ascension, ni dans la collection félicienne ni ailleurs. Mais la collection félicienne n'offre pas non plus de sermon pour la Pentecôte.

H. Drobner a contesté l'antériorité de la Mi-Pentecôte sur l'Ascension, qui serait contredite par le témoignage d'Égérie<sup>43</sup>. Dans son *Itinerarium*, la

39 Cf. Robert Cabié, *La Pentecôte : L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie (Tournai: Desclée, 1965), 193–194. Pareillement, saint Léon n'hésite pas à faire remonter à l'époque apostolique l'observance du jeûne après la Pentecôte, alors qu'il s'agissait d'une pratique récente. Cf. Bronwen Neil, « The Resurrection of the Body in Leo the Great's Ascension and Pentecost Homilies », *infra*, 373–385.

40 Cf. Cabié, *La Pentecôte* (voir note 39), 187–189, Joseph Lemarié, *Chromace d'Aquilée : Sermons*, SC 154 (Paris: Cerf, 1969), 95–96 et Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, Liturgie 1 (Paris: Cerf, 1990), 88–90 (éd. originale américaine, 1986).

41 Cf. Cabié, *La Pentecôte* (voir note 39), 102–103.

42 Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo* (voir note 37), 196, n. 48 : « Si tratta di una ipotesi che non è facile dimostrare ».

43 Drobner, « Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste » (voir note 6), 235–236 : « Den *Terminus post quem* der Feier der *Mesopentecoste* in Jerusalem bietet das *Itinerarium Egeriae*, das im Jahr 384 ausführlich die Liturgien der Osterzeit bis Pfingsten einschliesslich der Feier der Himmelfahrt, nicht aber die *Mesopentecoste* beschreibt. Dies beweist, dass das *Mesopentecoste*-Fest in Jerusalem keinesfalls vor dem Jahr 384 eingeführt wurde, sehr wohl aber die Himmelfahrtfest, das somit dort in jeden Falle älter ist als die *Mesopentecoste* » ; 243 : « Auch die Vermutung Cabiés, dass *Mesopentecoste*-Fest könnte

pèlerine occidentale décrit de manière détaillée la célébration des fêtes pascales auxquelles elle a participé à Jérusalem probablement en 384. Elle ne mentionne pas la Mi-Pentecôte (d'où on peut inférer que cette fête n'était pas célébrée dans la ville sainte à son époque), mais elle décrit la célébration du quarantième jour après Pâques<sup>44</sup>. Cependant, il n'est pas du tout établi que la station à Bethléem décrite par Égérie soit une célébration de l'Ascension, et la question reste posée de savoir si une fête de l'Ascension, célébrée quarante jours après Pâques, existait déjà à Jérusalem du temps d'Égérie (elle est connue plus tardivement, par le *Lectionnaire arménien*). Du reste, la chronologie, relative et absolue, des fêtes liturgiques a pu être différente entre la Haute-Italie et Jérusalem.

L'originalité de ce sermon est qu'il donne une interprétation entièrement allégorique de la montée de Jésus au milieu de la fête :

*On était déjà au milieu de la fête, dit l'évangéliste, lorsque le Seigneur monta au temple (Jn 7,14). Quel temple ? Vous êtes le temple de Dieu, et l'esprit de Dieu habite en vous (1 Co 3,16). Aujourd'hui le Seigneur monte au temple de notre cœur, lui qui, avec tant de bonté, est descendu dans notre forme corporelle. Que la montée du Seigneur aboutisse au plus haut du cœur de l'homme, c'est le bienheureux prophète qui l'affirme lorsqu'il chante : Heureux l'homme dont le secours vient de toi, Seigneur. Tes montées sont dans son cœur (Ps 83,6). Ainsi, au milieu de la fête, le Seigneur monta au temple (Jn 7,14), lui qui devait nous préparer du haut du ciel un jour de fête parfait. (...) Ainsi donc, celui dans le temple de qui le Christ n'est pas monté ici-bas ne monte pas au ciel avec le Christ<sup>45</sup>.*

Le lien est fait ici entre la montée du Christ au temple « au milieu de la fête », son Ascension au ciel et celle du croyant, qui est sa destinée. L'ascension du

---

älter als das Himmelfahrtfest sein, kann nicht nur nicht bestätigt werden, sondern wird von den Zeugnissen für Jerusalem ausdrücklich widerlegt ».

44 Égérie, *Itin.* 42 (SC 296, 296–298).

45 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85,1–2 (CCSL 24A, 524,9–16; 525,22–23): *Iam die festo, ait, mediante ascendit dominus in templum. Quod templum? Vos estis templum dei et spiritus dei habitat in uobis. Ascendit hodie dominus nostri pectoris templum, qui tam clementer nostri corporis descendit in formam. Vt autem ascensus dei sit in humani cordis excelso, beatus propheta adserit, cum decantat: Beatus uir, cuius est auxilium abs te, domine; ascensus tui in corde eius. Sic die festo mediante ascendit dominus in templum, qui nobis erat perfectum diem festum praestaturus e caelo. (...) In cuius ergo templo hic non ascenderit Christus, caelum non ascendit ille cum Christo.*

Christ dans le cœur de l'homme aura son aboutissement dans la montée de l'homme au ciel avec le Christ<sup>46</sup>.

La suite du sermon développe une polémique anti-juive qui est appelée par la péricope évangélique :

*Il monta au temple et il enseignait, et les Juifs s'étonnaient en disant : Comment cet homme-ci connaît-il les lettres, alors qu'il n'a pas étudié ?* (Jn 7,14–15). Il est bien normal qu'ils s'étonnent de ce que le Christ connaisse ce qu'il n'a pas étudié, puisque la preuve est faite qu'eux-mêmes ignorent les préceptes de la Loi qu'ils ont étudié et qu'ils enseignent, par cette parole du Seigneur : *Toi, tu es docteur en Israël et tu ignores cela !* (Jn 3,10). Les Juifs si indociles s'étonnent, ils ne veulent pas croire, ils ont appris à s'étonner, ils refusent de comprendre, ils peuvent se permettre d'être ignorants. *Les Juifs s'étonnent en disant : Comment cet homme-ci connaît-il les lettres, alors qu'il n'a pas étudié ?* (Jn 7,14–15). Qu'une vierge ait enfanté, tu refuses de l'admettre, tu ne t'en étonnes pas ? Que Dieu se laisse percevoir et agisse au moyen de notre corps, tu le contestes, tu ne l'acceptes pas ? Qu'un aveugle voie, qu'un sourd entende, qu'un boiteux coure, qu'un mort ressuscite (cf. Mt 11,5) et que le Christ explique tous les mystères de Dieu, tu ne t'en étonnes pas ? Une seule chose t'étonne : c'est qu'il connaisse sans avoir étudié. Il est celui qui n'a pas étudié, mais qui a donné (le moyen d'étudier). C'est bien lui qui a créé la faculté par laquelle on dessine les lettres. L'expert de la Loi se demande avec étonnement pourquoi le créateur de toutes choses n'a pas appris les lettres. Mais c'est parce que Dieu est l'origine de tout, lui qui fait être ce qui n'existait pas. Sans avoir étudié, il enseigne<sup>47</sup>.

46 Cf. Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo* (voir note 37), 194–195.

47 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85,3 (CCSL 24A, 525,24–39): *Ascendit in templo et docebat eos, et mirabantur Iudaei dicentes: Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit? Bene mirantur Christum quod non didicerit scire, quando ipsi probantur, quae didicerint et doceant, legis praecepta nescire, dicente domino: Tu doctor in israel et haec ignoras? Mirantur Iudaei tam rebelles, nolunt credere, mirari norunt (norunt correxi] nolunt codd. et Olivar), detractant sapere, nescire possunt. Mirantur Iudaei dicentes: quomodo hic litteras scit, cum non didicerit? Quod uirgo peperit derogas, non miraris; quod deus nostro sentitur et operatur in corpore abrogas, non fateris; quod caecus uidet, surdus audit, claudus currit, surgit mortuus et tota Christus archana dei loquitur non miraris? Hoc solum quod sciat, cum non didicerit, hoc miraris? Hic est ipse, qui non didicit, sed donauit. Hic est, qui sensum condidit, per quem litterae finguntur. Peritus legis, auctor omnium, cur litteras non didicerit admiratur? Deus utique adest origo cunctorum, qui facit esse quod non fuit; cum non didicerit, docet.*

La polémique anti-juive est également présente dans les homélies grecques sur la Mi-Pentecôte, mais elle est ici beaucoup plus virulente<sup>48</sup>.

## 5 Le sermon 85bis

Le sermon 85bis suscite l'étonnement : d'une part, il est particulièrement court (22 lignes dans l'édition d'Olivar) – ce qui pourrait donner à penser que le texte est incomplet. D'autre part, la progression des idées n'apparaît pas clairement. Le début du texte fait mention du milieu de la cinquantaine pascale (*ut ad solemnitatis magnae medium veniremus*) et allusion à Jn 7,14 qui évoque le « milieu de la fête » où Jésus monta à Jérusalem<sup>49</sup>. La suite immédiate est dans le prolongement :

De même qu'un voyageur pressé de parvenir au but se rappelle avec une joie non mêlée la part du chemin qu'il a parcourue et en retire plus de forces pour accomplir le reste du trajet et qu'il est poussé en avant par toute son énergie, de même nous célébrons à présent avec une joie et une dévotion solennelles ce jour qui adoucit et modère l'ardeur de notre attente, afin que nous parvenions, avec les forces de notre esprit renouvelées, à la grâce même et à la joie du Saint-Esprit<sup>50</sup>.

La phrase suivante fait explicitement référence à la Pentecôte qui approche : « Ce jour a d'autant plus de saveur pour nous que, malgré nos résistances, il nous a rapprochés, tout joyeux, de la sainte Pentecôte »<sup>51</sup>.

Immédiatement après, le texte fait allusion à un jour de fête en l'honneur des saints qui gardent avec vigilance les portes de la cité céleste, où ils ne laissent entrer que les hommes vertueux :

48 Cf. Drobner, « Die Festpredigten der "Mesopentecoste" » (voir note 6), 163–165.

49 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85bis (CCSL 24A, 527.3–6): *Merito uiam fecimus, ut ad solemnitatis magnae medium ueniremus; quia Iesus, deus et dominus noster, omnium festiuitatum consecrator, mediante die festo, ut Ierusalymam conscenderet, ambulauit.*

50 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85bis (CCSL 24A, 527.6–12): *Nam sicut uiator audivus ad desiderata tendens tota laetitia transacti itineris sui reminiscitur quantitatem, atque hinc ad id quod residet peragendum redditur fortior, et totis uiribus incitatur, ita nunc hunc diem, qui expectationis nostrae temperat et moderatur ardorem, solemnii gaudio et deuotione percolimus, ut reparatis mentibus ad ipsam sancti spiritus gratiam laetitiamque ueniamus.*

51 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85bis (CCSL 24A, 527.12–13): *Satis hodie plus nobis sapit, eo quod licet nolentes, attraxit tamen ad sanctum Pentecosten laetissimos.*

Voilà, mes frères, voilà la porte de notre cité, qui a mérité d'avoir comme portiers des saints si nombreux et si exceptionnels, qui en interdisent l'accès aux ennemis, la ferment aux mauvais, l'ouvrent aux gens de bien et la maintiennent grande ouverte pour les citoyens. Célébrons donc ce jour de joie en l'honneur des saints avec des âmes ouvertes et des esprits épanouis<sup>52</sup>.

Cette dernière phrase paraît mal en situation, car la Mi-Pentecôte n'est pas un *iocundus dies in veneratione sanctorum* et, du reste, l'allusion aux portiers célestes est peu limpide. Suivent trois versets de psaumes qui invitent la création entière à entrer dans la joie, à laquelle le prédicateur souhaite associer l'assistance :

*Que se réjouisse le ciel, qu'exulte la terre, que les montagnes bondissent comme des béliers, et les collines comme des agneaux. Que les fleuves battent des mains, avec la mer et tout ce qu'ils contiennent* (Ps 95,11a ; 113,4.6 ; 97,8.7). Que la mélodie harmonieuse de tous les éléments résonne à la louange de Dieu. Que toute la gloire de la divinité du Saint-Esprit nous presse et nous invite à battre des mains<sup>53</sup>.

Le quatrième mercredi après Pâques coïncidait-il, l'année où Pierre Chrysologue a prononcé ce sermon, avec une fête de saints ? Ou faut-il penser que ce sermon, attesté par le seul *Vaticanus latinus* 4951 (fol. 164v), est, comme celui du fol. 163v (= sermon pseudo-augustinien *Mai* 99), un matériau composite ? En pareil cas, la question de l'attribution de ce sermon à Pierre Chrysologue serait remise en cause.

52 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85bis (CCSL 24A, 527.13–18): *Ita est, fratres, ita est nostrae ianua ciuitatis, quae tantos ac tales sanctos habere meruit ianitores, qui eam obserarent hostibus, malis clauderent, aperirent bonis, ciuibus facerent perpatere. Iocundum ergo hunc diem in ueneratione sanctorum inhiantibus animis et effusis mentibus celebremus.*

53 Petrus Chrysologus, *Serm.* 85bis (CCSL 24A, 527.18–22): *Laetetur caelum et exultet terra, montes exiliant ut arietes, et colles sicut agni ouium; flumina plaudunt manibus, simul mare et omnia quae in eis sunt. Omnium elementorum concors in Dei laudibus concrepet melodia; sancti spiritus in nos tota deitatis gloria acceleret et inuitet ad plausum.*



## 6 L'origine de la Mi-Pentecôte

J. Van Goudoever a essayé de montrer que la célébration à la moitié des cinquante jours avait une origine israélite<sup>54</sup>, mais il ne semble pas avoir convaincu les chercheurs. A. Olivar, J. Lemarié et R. Cabié considèrent que la Mi-Pentecôte est une fête d'origine orientale, qui est entrée en Haute-Italie par des villes portuaires ouvertes sur l'Orient, Ravenne et/ou Aquilée – pour un temps seulement et sans pénétrer plus avant en Italie ni franchir les Alpes. Tous les témoignages latins nous confinent à l'Italie du Nord : Ravenne, Milan et Aquilée (les *Codices* liturgiques provenant d'Aquilée connaissent la fête et lui assignent la lecture de Jn 7,14sq)<sup>55</sup>.

H. Drobner a proposé de renverser ce schéma : si le sermon sur la Mi-Pentecôte publié dans la Patrologie de Migne sous le nom d'Amphiloque (CPG 3236) est inauthentique<sup>56</sup>, Pierre Chrysologue devient le plus ancien témoin de la fête, qui est donc attestée en Occident avant de l'être en Orient<sup>57</sup>. C'est oublier que, parmi les sermons pseudo-chrysostomiens sur la μεσοπεντηκοστή, il y en a un (CPG 4651) qui pourrait remonter à la fin du 4<sup>e</sup> ou au début du 5<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup> –

54 Jan Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, ThH 7 (Paris: Beauchesne, 31967), 191–197.

55 Le *Capitulare Evangeliorum* du *Codex Rehdigeranus* (7<sup>e</sup> s.) nous fournit la table, mois par mois, des différentes réunions liturgiques d'une Église, qui pourrait bien être celle d'Aquilée, avec l'indication exacte du *capitulum* et même les premiers mots de la lecture assignée à chaque réunion. Le *Capitulare* assigne la lecture de l'évangile *Mediante die festo* à une fête du mois d'avril *In mecio Penticosten* qu'il faut sans doute lire *In Mediopenticosten*. Cf. Germain Morin, « L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne d'après le codex evangeliorum Rehdigeranus », *RBén* 19 (1902), 1–12 (8). – Drobner, « Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste » (voir note 6), 217–218 a suggéré de rattacher à la Mi-Pentecôte le *Tractatus* 11 de Gaudence de Brescia et le Sermon 29 de Maxime de Turin, ce qui reste purement hypothétique.

56 Cf. Martin Kaiser, « Die (pseudo-amphilochianische) Mesopentekoste-Predigt CPG 3236 », ci-dessous, 120–137.

57 Drobner, « Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste » (voir note 6), 243 : « Die bisher aufgrund der angenommenen Echtheit der Pseudo-Amphilochius-Predigt und der axiomatischen Prämisse, dass sich die liturgische Entwicklung zuerst in der Ostkirche vollzogen habe, allgemeine Überzeugung die *Mesopentecoste* sei zuerst im Osten entstanden und dann, möglicherweise über den Kaiserhof in Ravenna, in den Westen gelangt, findet in den heute bekannten Quellen keine Unterstützung ».

58 Cf. Sever J. Voicu, « Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore », *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee* 2 (1986), 73–141; Sever J. Voicu, « Uno Pseudocrisostomo (Cappadoce ?) lettore di Origene alla fine del sec. IV », *Aug* 26 (1986), 281–293.

hypothèse que H. Drobner ne discute pas. Dans l'état actuel de nos connaissances, l'origine – orientale ou occidentale – de la fête reste donc l'objet d'un débat<sup>59</sup>.

Quant à savoir laquelle des deux fêtes, Ascension ou Mi-Pentecôte, est la plus ancienne, il me semble qu'il faut donner raison à R. Cabié contre H. Drobner et tenir à l'antériorité de la Mi-Pentecôte. On comprend facilement que, à l'époque où l'ascension du Seigneur était fêtée en même temps que la descente du Saint-Esprit, le cinquantième jour après Pâques, on ait senti le besoin d'une fête intermédiaire, à mi-chemin entre Pâques et la Pentecôte, quitte à y rapporter arbitrairement un épisode évangélique qui s'est déroulé dans le cadre d'une tout autre fête (Soukkot). Il est logique que cette fête ait perdu beaucoup de sa pertinence à partir du moment où le départ du Sauveur a été célébré au quarantième jour, conformément aux données du Nouveau Testament. Le schéma inverse est beaucoup plus difficile à comprendre : si l'Ascension était déjà fêtée au quarantième jour, quel besoin aurait-on eu de créer de toute pièces une fête sans fondement scripturaire pour l'introduire dans le calendrier quinze jours plus tôt ?

---

59 Voir ci-dessus la prise de position de Martin Kaiser, "Das Mesopentekoste-Fest: Bezeugung, Charakter, Entstehung" (voir note 6).

## Die (pseudo-amphilochianische) Mesopentekoste-Predigt CPG 3236

*Martin Kaiser*

Im Folgenden wird die öfters dem Amphilochios von Ikonion zugeschriebene, hauptsächlich als Mesopentekoste-Predigt des Ioannes Chrysostomos überlieferte Predigt CPG 3236 im Blick auf die unsichere Verfasserfrage untersucht.<sup>1</sup> Eine knappe Zusammenfassung des diesbezüglichen Forschungsstands weist unter anderem auf die Wichtigkeit dieser Frage für die Rekonstruktion der Geschichte des Mesopentekoste-Festes hin. Es folgen Beobachtungen zu Struktur und Inhalt der Predigt, die darauf schließen lassen, dass der überlieferte Text entweder die unrevidierte Mitschrift einer frei gehaltenen Predigt ist oder aber eine Kompilation darstellt. Eine kurze Diskussion der Möglichkeit einer Verfasserschaft des Amphilochios von Ikonion und des Leontios von Konstantinopel schließt die Untersuchung ab.

### 1 Der Forschungsstand

Das in der Mitte zwischen Ostern und Pfingsten gelegene Fest der Mesopentekoste ist durch mehrere Predigten, die in die Zeit der alten Kirche weisen, sowie durch liturgische Zeugnisse gut belegt.<sup>2</sup> Wann und wo das Fest entstanden ist und wie es sich in Ost und West ausgebreitet hat, bleibt allerdings fraglich. Die gängigen Hypothesen gingen bis ins dritte Viertel des letzten

- 
- 1 Der vorliegende Aufsatz ist eine Vorstudie zu dem dankenswerterweise von der Deutschen Forschungsgemeinschaft für drei Jahre genehmigten Forschungsprojekt „Amphilochios von Ikonion: Ein kappadokischer Prediger des 4. Jahrhunderts im Kontext der Liturgie-, Kirchen- und Predigtgeschichte“ (DFG-GZ BU 2857/2-1). Herzlich danken möchte ich in diesem Zusammenhang Prof. Dr. Harald Buchinger für alle mir bislang geleistete Unterstützung.
  - 2 Zu den historischen Zeugnissen für die Mesopentekoste vgl. meinen Beitrag „Das Mesopentekoste-Fest: Bezeugung, Charakter, Entstehung“ in diesem Band.

Jahrhunderts von einer Entstehung im Osten aus<sup>3</sup> und stützten sich dabei auf die dem Amphilochios von Ikonion zugeschriebene *Oratio in mesopentecosten* (=Mesopent.; CPG 3236), die in Migne's *Patrologia Graeca* unter die Werke des Amphilochios aufgenommen ist (PG 39:119–130) und die von Karl Holl (1904) als unzweifelhaft echte Predigt des Amphilochios beurteilt wurde.<sup>4</sup> Im Ikonion des ausgehenden 4. Jh. hätte demnach eine Feier der Mesopentekoste existiert und darüber hinaus auch eine Feier der Himmelfahrt Christi, da diese in der Predigt erwähnt wird.<sup>5</sup>

Nun ist aber die Autorschaft der fraglichen Predigt keineswegs gesichert. In nur einer von vierzehn durch Cornelis Datema in seiner textkritischen Ausgabe<sup>6</sup> kollationierten Handschriften ist die Predigt dem Amphilochios zugeschrieben und selbst dort wurde die Zuschreibung von einer späteren Hand getilgt;<sup>7</sup> in den anderen Handschriften läuft sie unter dem Namen Ioannes Chrysostomos. Unter dessen *Spuria* ist die Predigt dann auch nochmals in der *Patrologia Graeca* als Dublette zu finden (PG 61:777–782). Sowohl vor als auch nach Holl wurde die Predigt dem Amphilochios mehrheitlich abgesprochen. Pierre Batiffol schreibt sie dem Nestorios zu,<sup>8</sup> Maurice Sachot dem Presbyter Leontios von Konstantinopel<sup>9</sup> – dieser Zuschreibung schließt

3 Vgl. Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1904; Nachdruck Darmstadt 1969), 105–107; Alejandro M. Olivar, "San Pedro Crisólogo y la solemnidad in medio Pentecostes", *EL* 63 (1949), 389–399; Robert Cabié, *La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie (Tournai: Desclée, 1965), 100–105. – Eine etwas ausführlichere Darstellung der Entstehungsfrage, verbunden mit meiner eigenen Vermutung, wie sich das Fest entwickelt haben könnte, findet sich in meinem Beitrag „Das Mesopentekoste-Fest. Bezeugung, Charakter, Entstehung“ in diesem Band.

4 Vgl. Holl, *Amphilochius von Ikonium* (wie Anm. 3).

5 Vgl. (Ps-)Amphilochios, *Mesopent.* (CPG 3236; CCSG 3, 255.84–86): Ὑπὸ γὰρ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς πεντηκοστῆς μεσολαβουμένη [sc. ἡ παρούσα μέση ἑορτῇ] τὴν ἀνάστασιν ὑπέδειξεν, τὴν πεντηκοστὴν δακτυλοδεικτεῖ, τὴν ἀνάληψιν σαλπίζει.

6 Cornelis Datema, *Amphilochii Iconiensis Opera*, CCSG 3 (Turnhout: Brepols, 1978), 245–262.

7 Vgl. Datema, *Amphilochii Iconiensis Opera* (wie Anm. 6), 248. Die Handschrift, in der sich der Name Amphilochios findet, ist der *Codex Mosquensis Graecus* 217 (234). Nach Ausweis der Pinakes-Datenbank ist die betreffende Predigt in einer von 29 dort aufgeführten Handschriften auch dem Leontios von Konstantinopel zugeschrieben (Ἁγίων Ὁρος, Μονὴ Παντοκράτορος 003 [Lambros 1037], Recherche in <http://pinakes.irht.cnrs.fr> am 28.01.2013).

8 Vgl. Pierre Batiffol, "Sermons de Nestorius", *RB* 9 (1900), 329–353.

9 Vgl. Maurice Sachot, "Les homélies de Léonce, prêtre de Constantinople", *RevSR* 51 (1977), 234–345; Maurice Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* CPG 4724, BHG

sich auch Sever J. Voicu an;<sup>10</sup> Cornelis Datema meldet starke Zweifel an der Echtheit der Predigt an, behandelt sie als *Spurium* und weist sie einem unbekannten Autor am Ende des 6. Jh. zu.<sup>11</sup> Hubertus R. Drobner schließt sich den Stimmen an, die die Predigt dem Amphilochios absprechen und behandelt sie unter der Überschrift „Pseudo-Amphilochius von Ikonium“.<sup>12</sup> In die neue Ausgabe der Werke des Amphilochios durch Michel Bonnet und Sever J. Voicu ist die Predigt nicht aufgenommen.<sup>13</sup>

An der Frage, ob die Zuschreibung der *Mesopent.* (CPG 3236) an Amphilochios aufrechterhalten werden kann oder fallengelassen werden muss, entscheidet sich letztendlich, ob die Feier der Mesopentekoste für das ausgehende 4. Jh. bezeugt ist und ob der erste eindeutige Beleg in den Osten oder in den Westen weist. Sämtliche Mesopentekoste-Predigten, die unter dem Namen Ioannes Chrysostomos überliefert sind, werden nämlich als pseudepigraphisch angesehen und somit ist das erste sichere Zeugnis im Osten die auf den 23. April 514 zu datierende<sup>14</sup> Predigt des Severos von Antiochien.<sup>15</sup> In die erste Hälfte des 5. Jh. und nach Ravenna weisen aber die lateinischen Predigten des Petrus Chrysologus.<sup>16</sup> Dieser Umstand kann weitreichende Konsequenzen

---

1975: *Contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes*, EHS.T 151 (Frankfurt am Main: Lang, 1981).

10 Vgl. Sever J. Voicu, „L'edizione di Anfilochio nel CChG“, *Aug* 19 (1979), 359–364; Sever J. Voicu, „Dieci omelie di Leonzio di Constantinopoli“, *Studi sull'Oriente Cristiano* 5 (2001), 165–190; Sever J. Voicu, „Pseudo-Anfilochio e Leonzio di Constantinopoli“, *Orpheus* 25 (2004), 101–112.

11 Vgl. Datema, *Amphilochii Iconiensis Opera* (wie Anm. 6), xx–xxi.

12 Vgl. Hubertus Drobner, „Die Festpredigten der 'Mesopentekoste' in der Alten Kirche“, *Aug* 33 (1993), 137–170 (139); Hubertus Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentekoste-Festes in der alten Kirche“, *RivAC* 70 (1994), 203–245 (227).

13 Michel Bonnet und Sever J. Voicu, *Amphiloque d'Iconium: Homélies*, SC 552–553 (Paris: Cerf, 2012).

14 Vgl. PO 29/1:55.

15 *Hom.* 46 (CPG 7035; PO 35/3:288–303) – Daneben ist die pseudo-chrysostomische Predigt *In illud: Ascendit dominus in templo* (CPG 4651; PG 61:739–742) zu erwähnen, die vielleicht in die Jahre 420–450 zu datieren ist (vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentekoste-Festes“ [wie Anm. 12], 231); ebenso die Mesopentekoste-Predigt des historisch nur durch seine literarische Hinterlassenschaft fassbaren Presbyters Leontios von Konstantinopel (Mitte 6. Jh.? – zu den mit ihm verbundenen Problemen vgl. unten Abschnitt 3.2); CPG 7888; PG 86:1976–1993; CCSG 17, 279–337.

16 *Serm.* 85 und 85bis (CCSL 24A, 524–525 und 526–527) – Zu diesen Predigten siehe auch den Beitrag „Les sermons de Pierre Chrysologue sur la Mi-Pentecôte (LXXXV et LXXXVbis): Un état de la question“ von Jean-Marie Auwers in diesem Band.

für die Hypothesen zur Entstehung der Mesopentekoste haben. So äußerte Hubertus R. Drobner nach einer Untersuchung der erhaltenen Zeugnisse zur Mesopentekoste – entgegen allen früheren Thesen – die Vermutung, das Fest sei Anfang des 5. Jh. in Oberitalien entstanden.<sup>17</sup>

## 2 Beobachtungen zu Struktur und Inhalt der Predigt CPG 3236

Dem Text des *Codex Mosquensis Graecus* 217 (234), der Amphilochios als Autor nennt, fehlen die Anfangsworte, die in allen anderen Zeugnissen zu finden sind.<sup>18</sup> Gerade diese Anfangsworte allerdings finden sich wortwörtlich in einem anderen Text, der pseudo-chrysostomischen Predigt *De non iudicando proximo* (CPG 4630; PG 60:763–766) wieder. Ein Blick auf die Weiterführung der beiden Predigten lässt unschwer erkennen, dass der Text in *De non iudicando proximo* der ursprüngliche ist.<sup>19</sup> Wie ist dieser Befund zu bewerten? Stammt der übernommene Anfang vom Verfasser der Predigt oder wurde er später von einem Abschreiber hinzugefügt? Warum fehlt er gerade in der Predigt, die entgegen allen anderen Zeugnissen Amphilochios als Verfasser angibt? Ist die

17 Vgl. Drobner, „Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecoste-Festes“ (wie Anm. 12), 243–244.

18 Ebenso fehlt dieser Anfang auch in PG 39:119–130; in PG 61:777–782 ist er vorhanden.

19 Die beiden Textstellen im Vergleich:

(Ps-)Amphilochios, *Mesopent.* (CCSG 3, 251.5–11):

[Ὡςπερ ἡ φασεσφόρος σελήνη τὰ τῆς νυκτὸς λευκαίνουσα τὰ τε κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν πλωτῆρσι καὶ ὁδοιπόροις τὸ φάος δαδουχοῦσα ἀνεμπόδιστον τὴν πορείαν ἐκάστω κατεργάζεται, ὡσαύτως] ἐν σαββάτῳ πρὸς τὸν παράλυτον ὁ κύριος ἔλεγεν· Ἐγερθεὶς ἄρον τὸν κράββατόν σου καὶ ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου (Mk 2,11; vgl. Joh 5,8).

Καὶ τούτου χάριν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ἔλεγεν· Ἥ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός (Joh 7,16).

(Ps-)Ioannes Chrysostomos, *Non iud. prox.* (PG 60:763):

Ὡςπερ ἡ φασεσφόρος σελήνη τὰ τῆς νυκτὸς ἁμαυρὰ λευκαίνουσα, τοῖς τε κατὰ γῆν καὶ θάλατταν πλωτῆρσί τε καὶ ὁδοιπόροις τὸ κάλλος δαδουχοῦσα, ἀνεμπόδιστον ἐκάστω τὴν πορείαν κατεργάζεται· ὡσαύτως καὶ ὁ τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλος δίκην σελήνης τὰς τῆς θεογονίας λαμπηδόνας διὰ λόγου αὐγάζων, τοὺς τε ἐν τῷ πελάγει τοῦ βίου τούτου τὴν ἀλμυρίδα τῶν ἡδονῶν παρατρέχοντας, καὶ τοὺς τὴν χριστοφόρον ὁδὸν βαίνοντας, ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν Χριστὸν παραπέμπει.

Datema, *Amphilochii Iconiensis Opera* (wie Anm. 6), xx–xxi notiert diese Übernahme und datiert aufgrund dieser die Predigt CPG 3236 auf das Ende des 6. Jh., da CPG 4630 in die Mitte des 6. Jh. zu datieren sei.

Übernahme der Anfangsworte ein Hinweis darauf, dass vielleicht die ganze Predigt eine Kompilation darstellt?

Betrachtet man den weiteren Text der Predigt, so lassen sich – vor allem in der ersten Hälfte – manche Ungereimtheiten in der Struktur erkennen: (1) Der gesamte Beginn der Predigt scheint nicht zusammenhängend komponiert zu sein.<sup>20</sup> Nach den übernommenen Anfangsworten stehen – weder inhaltlich noch formal mit diesen verbunden – zwei lapidar eingeleitete Aussprüche Jesu aus dem Johannesevangelium (Joh 5,8;<sup>21</sup> Joh 7,16), die aufeinander bezogen werden, indem ausgesagt wird, dass der Herr den zweiten Ausspruch des ersten wegen getan hätte (10: καὶ τούτου χάριν). Darauf folgt in einer Anrede an den Hörer der Hinweis, man könne den Beweis dafür, dass der Herr der eigenmächtigen Heilung des Gelähmten wegen (Joh 5,1–15) diese Worte gesprochen habe, dem eben (in der Liturgie) gelesenen Bibeltext entnehmen (11–14). Der Anschluss dieses Hinweises an die vorausgehende

20 Hier die Weiterführung des Textes (Ps-)Amphilochios, *Mesopent.* (CPG 3236; CCSG 3, 251.11–41):

Καὶ ὅτι διὰ τὴν πρὸς τὸν παράλυτον αὐτεξούσιον θεραπείαν ὁ κύριος πρὸς τοὺς Ἰουδαίους τούτους εἶπε τοὺς λόγους, ἐκ τῶν ἀρτίως ἀναγνωσθέντων λάμβανε τὴν ἀπόδειξιν.

Καὶ ἔνθεν γὰρ φανερώτερον ὁ κύριος ἐμήνυσεν τὸ ἀπαράλλακτον ἑαυτοῦ καὶ τοῦ πατρός· εἰ γὰρ ὁ κύριος εἰρηκῶς· Ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστι τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐμὴ ἐστίν, ἐχώριζεν ἑαυτὸν τοῦ πατρός, ξένον ἐποίει τῆς οὐσίας, ἡλλοτρίου τῆς οἰκονομίας. Εἰρηκῶς δὲ Ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός (Joh 7,16), ἔδειξε τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας καὶ ὅτι μία διδαχὴ πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. Εἰς γὰρ ὁ λόγος [ὁ] υἱὸς τοῦ πατρός καὶ πνεῦμα τοῦ πατρός τὸ ἅγιον πνεῦμα. Πῶς ἕτερα διδάξει ὁ λόγος καὶ πῶς ἕτερα κατηχήσει τὸ ἅγιον πνεῦμα; Οὐκ ἔστι τοῦτο, οὐκ ἔστι, κατὰ τὸν μακάριον Παῦλον τὸν λέγοντα· Οὐδεὶς οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῷ· οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐν αὐτῷ (1 Kor 2,11).

Καὶ ὅτι διὰ τὴν πρὸς τὸν παράλυτον αὐτεξούσιον θεραπείαν, καθὼς προεῖπον, ὁ κύριος προσήκατο τούτους τοὺς λόγους, ἤκουες ἀρτίως τοῦ κυρίου λέγοντος·

Ἐν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε· διὰ τοῦτο Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομὴν, – οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωσέως ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων –, καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. Εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ, ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἐμοὶ χολάτε ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῇ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ; Μὴ κρίνετε κατ' ὅψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε (Joh 7,21–24).

Ὅτι δὲ διὰ τὴν τοῦ παραλύτου θεραπείαν ὁ κύριος τοὺς λόγους τούτους προσήκατο, ἐκ τοῦ νόμου δεικνύς αὐτοὺς παρανόμους, λέγει πρὸς αὐτούς, καθὼς ἤκουες·

Εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε βρέφος, ἵνα μὴ ἀκυρωθῇ ὁ ὀκταήμερος νόμος, νόμου νόμον ἀνατρέποντες ὑμεῖς ἀνατρέπετε τὸν νόμον καὶ ἐμοὶ χολάτε, ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῇ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ, οὐχ ἰδρώσας ἀλλὰ θαυματουργήσας...

21 Im Kontext der Predigt ist klar, dass der Ausspruch aus der Perikope Joh 5,1–15 gemeint sein muss. Das Zitat endet allerdings (in 10 von 11 Handschriften) nicht wie in Joh 5,8 mit περιπάτει, sondern nach dem mit den gleichen Worten beginnenden Ausspruch aus Mk 2,11 mit ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.

Präsentation der beiden Bibelzitate passt inhaltlich nicht recht, da die nochmalige Feststellung der dortigen Hauptinformation (der Verbindung der beiden Bibelstellen) eine unnötige Wiederholung bildet. Zudem bleibt das Zitat der angekündigten beweisenden Bibelstelle zunächst aus. Stattdessen folgt ein Exkurs über die Wesensgleichheit (τὸ ἀπαράλλακτον: „Unverschiedenheit“) von Vater und Sohn und die Übereinstimmung von Vater, Sohn und Geist in ihrer Lehre (14–26). Dieser Exkurs lässt sich zwar mit Joh 7,16 in Verbindung bringen, bietet aber eben keine Erklärung für die behauptete Beziehung von Joh 7,16 und Joh 5,8. Auffällig ist auch, dass zuerst von der Wesensgleichheit von Vater und Sohn gesprochen, bei der Übereinstimmung in der Lehre dann aber der Geist hinzugenommen wird, und dass die Wendung ἐμήγνυσεν τὸ ἀπαράλλακτον (15) wenig später als ἔδειξε τὸ ἀπαράλλακτον (19) wiederholt wird. Erst nach dem Exkurs kommt endlich das erwartete Bibelzitat (29–34: Joh 7,21–24), eingeleitet durch eine größtenteils wörtlich übernommene Wiederholung der vor dem Exkurs stehenden Hörer-Anrede (26–29), die allerdings mit dem vorausgehenden Exkurs nicht verbunden wird. Auf das Zitat nun folgt eine dritte, im Wortlaut wieder leicht variierte Wiederholung der Hörer-Anrede (35–37) und darauf eine Wiederholung der beiden letzten Verse der gerade eben zitierten Stelle, diesmal allerdings durch Einschübe erweitert.

(2) Folgt man dem weiteren Aufbau der Predigt, so lässt sich feststellen, dass überhaupt nur im ersten Drittel des Textes auf das in der Liturgie des Mesopentekoste-Festes verlesene Evangelium Joh 7,14–30 Bezug genommen wird.<sup>22</sup> In v. 77–80 findet sich der Hinweis des Predigers, er wolle nun „kurz“ (77: διὰ βραχέων) auf die Perikope des Gelähmten (Joh 5,1–15) zu sprechen kommen, da der Herr selbst ja diesen erwähne und man ihn deshalb nicht dem Vergessen anheimgeben dürfe. Bis zum Ende der Predigt bildet dann aber nur noch Joh 5,1–15 das Thema, ohne dass Joh 7,14–30 noch einmal in den Blick käme.

(3) Der Übergang zu dieser alleinigen Auslegung der Perikope des Gelähmten wirkt wiederum unzusammenhängend.<sup>23</sup> Auf die bereits angesprochene

22 Dass die Perikope Joh 7,14–30 hier – wie auch in den anderen Mesopentekoste-Predigten – die Grundlage bildet wird durch die Einleitung des Zitates von Joh 7,21–24 bzw. Joh 7,23–24 in z. 26–29 und 35–37 deutlich: ἡκουες ἀρτίως τοῦ κυρίου λέγοντος (28–29); καθὼς ἡκουες (37). Das Zitat von Joh 5,1–6 wird im Gegensatz dazu mit den Worten φέρεis μνήμην πάντως τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου βοῶντος (89–90) eingeleitet.

23 Vgl. (Ps-)Amphilochios, *Mesopent.* (CPG 3236; CCSG 3, 254.77–255.89):

Καί, εἰ δοκεῖ, διὰ βραχέων ἐπ’ αὐτὴν τὴν περιοχὴν τοῦ παραλύτου καταδράμωμεν διὰ τὸ καὶ τὸν κύριον ἀπομνημονεῦσαι τοῦ παραλύτου· εἰ γὰρ ὁ κύριος αὐτοῦ ἐμνημόνευσε, πῶς ἡμεῖς λήθην ποιησώμεθα; Τότε τις θαυμάζει, ὅτε τὰ τοῦ κυρίου θαύματα διηγείται.



Ankündigung, nun kurz zur Perikope des Gelähmten übergehen zu wollen, folgt abermals nicht sofort die Besprechung der genannten Perikope; zuerst kommt ein Exkurs über das Mesopentekoste-Fest (81–86), der – ebenso wie zuvor der Exkurs zur Wesensgleichheit und Lehrübereinstimmung von Vater, Sohn und Geist (14–26) – nicht recht in die Gedankenführung an der Stelle zu passen scheint.

(4) Eine letzte Auffälligkeit ist der strukturelle und inhaltliche Einschnitt, den die allegorische Auslegung der fünf mit Kranken gefüllten Säulenhallen auf die Krankheit des jüdischen Volkes bezüglich der fünf Sinne (100–114) bildet.<sup>24</sup> Er findet sich bald nach dem Exkurs über die Mesopentekoste und damit noch ziemlich am Anfang der langen, bis zum Ende der Predigt reichenden Behandlung der Perikope Joh 5,1–15. Dieser Teil passt in mehreren

Τοῦ γὰρ κυρίου καὶ ἡ παρούσα μέση ἑορτὴ· μεσότης ὁ κύριος, μέση καὶ ἡ ἑορτὴ· αἶι δὲ τὸ μέσον τοῖς ἄκροις ἡσφάλισται· διὰ τοῦτο καὶ ἡ παρούσα μέση ἑορτὴ διπλὴν τῆς ἀναστάσεως τὴν χάριν κέκτηται. Ὑπὸ γὰρ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς πεντηκοστῆς μεσολαβουμένη τὴν ἀνάστασιν ὑπέδειξεν, τὴν πεντηκοστὴν δακτυλοδεικτεῖ, τὴν ἀνάληψιν σαλπίζει.

Τίς οὖν ἡ πᾶσα τοῦ παραλύτου πραγματεία, γνωρίσατε, οἱ τοῦ λόγου φιλέμποροι, ὅπως διὰ πάντων τῆς πνευματικῆς ὠφελείας τὴν ἐνθήκην καρπώσῃθε.

24 Hier die Weiterführung des Textes von Anm. 13 bis zum Ende der allegorischen Auslegung: (Ps-)Amphilochios, *Mesopent.* (CPG 3236; CCSG 3, 255.89–256.114):

Φέρεις μνήμην πάντως τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου βοῶντος· Μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα. Ἦν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθεσδὰ πέντε στοὰς ἔχουσα. Ἐν ταύταις κατέκειτο πλῆθος πολὺ τῶν ἀσθενούντων, τυφλῶν, χωλῶν, ξηρῶν. Ἦν δὲ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ· τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς, ὁ τὰ πάντα εἰδὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, καὶ γινούσῃ πολλὴν ἡδὴ χρόνον ἔχει, λέγει αὐτῷ· Θέλεις ὑγιὲς γενέσθαι; (Joh 5,1–6)

Ὡ τῆς τοῦ κυρίου ἀκενοδόξου θεραπείας! Οὐκ ἐκδέχεται παρακληθῆναι ὑπὸ τῶν ἀρρώστων, αὐτὸς ἐπείγει ἑαυτὸν πρὸς τοὺς πάσχοντας· ἥλιος γὰρ ὢν τῆς δικαιοσύνης (Mal 3,20) ἐπὶ πάντας ἀπλοῖ τὰς ἀκτίνας τῆς εὐεργεσίας.

Ἦν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθεσδὰ πέντε στοὰς ἔχουσα. Ἐν ταύταις κατέκειτο πλῆθος πολὺ τῶν ἀσθενούντων, τυφλῶν, χωλῶν, ξηρῶν. (Joh 5,2–3)

Σύμβολον τοῦτο τῆς Ἰουδαϊκῆς ἀρρωστίας, αἱ πέντε στοαὶ αἵτινες ἐπεπλήρωντο τῶν ἀρρώστων.

Καὶ γὰρ ἀρρωστεῖ ὁ Ἰουδαϊκὸς λαὸς διὰ τῶν πέντε αἰσθήσεων, ὁράσεως, ὁσφρήσεως, γεύσεως, ἀκοῆς, ἀφῆς· διὰ πάντων ἡρρώστουν οἱ Ἰουδαῖοι παῖδες.

Οὐκ εἶχον καθαρὸν ὀφθαλμὸν ὁρῶντες τὰ θαύματα καὶ παροράντες· οὐκ εἶχον γεύσιν εὐχάριστον μάννα τρώγοντες καὶ συκεάς ἐπιζητούντες (Num 11,5)· οὐκ εἶχον ὁσφρησιν εἰλικρινῆ τοῦ δεσποτικοῦ μύρου τὴν διαβολικὴν δυσωδίαν προκρίναντες· οὐκ εἶχον ἀκοὴν καθαρὰν τῶν δρακονταίων συρισμάτων καὶ οὐ προφητικῶν κατηχημάτων πειθόμενοι· οὐκ εἶχον τὴν ἀφῆν συνεργητικὴν εἰδωλὰ θεολογούντες καὶ τοῦ ζῶντος θεοῦ καταφρονούντες.

Hinsichten nicht ganz in den Kontext: kurz nachdem die Stelle Joh 5,1–6 im Ganzen zitiert worden ist (90–97), werden die Verse Joh 5,2–3 zusammenhanglos noch einmal angeführt (100–103); der Blick wird von der Bibelstelle als Ganzer weg auf einen scheinbar nebensächlichen Teilaspekt (die allegorische Bedeutung der fünf Säulenhallen) gerichtet; der Inhalt des Exkurses steht in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Rest der Ausführungen; die Art der Behandlung des Schrifttextes ändert sich: die emotionale Einbeziehung des Zuhörers durch Ausrufe, Anreden und lebhaftes Nacherzählen weicht einer allegorischen Auslegung in der dritten Person.

Außerhalb der eben angesprochenen strukturell problematischen Stellen allerdings weist die Predigt eine einheitliche und inhaltlich zusammenhängende Struktur auf, die keine ähnlichen Brüche mehr erkennen lässt. Ein erster größerer zusammenhängender Block ist die aus einer Ausschmückung der Verse Joh 7,23–24 sich ergebende Verteidigungsrede Jesu gegen die Juden (37–76).<sup>25</sup> Der zweite einheitliche Teil ist die Behandlung der Perikope Joh 5,1–15 ab z. 115 bis zum Ende der Predigt: er bildet eine in sich schlüssige, durch die Widerlegung von Einwänden imaginärer Gegner belebte, ausschmückende Erzählung der Perikope, die durch das Thema der sowohl körperlichen als auch seelischen Krankheit, die der Herr heilt, zusammengehalten und stimmig durch eine Ermahnung an die Hörer (235–238) und eine Schlussdoxologie (238–240) zu Ende geführt wird.<sup>26</sup>

Wie lassen sich die dargestellten Beobachtungen zur Struktur der *Mesopent.* (CPG 3236) erklären? Der Annahme, es mit einem Verfasser zu tun zu haben,

25 Die einzige strukturelle Unebenheit bildet hier ein kurzer Einschub, der – durch εἰπέ μοι eingeleitet – mitten in der Rede das betreffende Bibelzitat (Joh 7,23–24) wiederholt (46–49). Durch diesen Einschub wird einerseits die durchgängige Anrede der Adressaten im Plural (Ἰουδαῖοι, 43; ὁ Ἰουδαίων παῖδες, 58; ὁ φαρισαῖοι, 64, 69), andererseits die Zitatabfolge Joh 7,23 in v. 37–38, 40–41 und Joh 7,24 in v. 75–76 durchbrochen.

26 Dieser Abschnitt weist zwar verschiedene Teile auf: (1) die Hinführung zur Auslegung der Perikope des Gelähmten mit der Klarstellung, dass die Krankheit des Gelähmten Körper und Geist betrifft (115–123/125); (2) die Auseinandersetzung des Predigers mit einem imaginären Einwand der Juden im Zwiegespräch (125–150); (3) die Auseinandersetzung mit weiteren Einwänden, die die Heilung der beiden Blinden (Mt 20,30–34 kombiniert mit Mt 9,27–31) ins Spiel bringen (151–182); (4) die Rückkehr zur Perikope des Gelähmten mit einem ausufernden fingierten Dialog zwischen Jesus und dem Gelähmten (183–222); (5) die Fertigerzählung der Perikope des Gelähmten (223–235) mit (6) abschließender Mahnung an den Hörer (235–238) und (7) Schlussdoxologie (238–240). Diese Teile aber passen inhaltlich zusammen und es ist kein struktureller Bruch zwischen ihnen auszumachen.

der auf einen zusammenhängenden und kunstvollen Aufbau keinen Wert gelegt hat, widerspricht die Tatsache, dass die zusammenhängenden Teile der Predigt in sich durchaus stringent und rhetorisch durchdacht erscheinen. Somit bleiben zwei Möglichkeiten für ein plausibles Entstehungs-Szenario:

(A) Entweder handelt es sich hier um die Mitschrift einer frei gehaltenen Rede, die schließlich schriftlich herausgegeben wurde, ohne nochmals in struktureller Hinsicht überarbeitet worden zu sein. In diesem Falle müsste man annehmen, dass der Prediger nach einem groben Fahrplan, aber ohne seine Rede im Vorhinein genau disponiert zu haben, gesprochen und dabei manchen spontanen Eingebungen nachgegeben hat. So unterbricht er die Ausführungen zum Zusammenhang der beiden Verse Joh 5,8 und 7,16 und zur Auslegung der Perikope des Gelähmten jeweils kurz nachdem er darüber zu sprechen begonnen hat, um die Themen der Trinitätstheologie (14–26) und des Festinhaltes der Mesopentekoste-Feier (81–86) sowie die allegorische Auslegung der fünf Säulenhallen (100–114) anzuführen, die ihm jeweils gerade in den Sinn kommen. Die erste Ausführung einleitende Wendung wiederholt er dreimal mit ähnlichen Worten. Manchmal liest er längere Zitate aus den besprochenen Schriftstellen vor, was zu manchen Doppelzitationen führt.<sup>27</sup> Sein Vorhaben, kurz auf die Perikope Joh 5,1–15 einzugehen, entgleist schließlich und der ganze Rest der Predigt dreht sich nur mehr um diese Stelle.

(B) Oder aber – und diese Annahme könnte vielleicht die uns vorliegende Gestalt des Textes besser erklären – die Predigt ist von einem Kompilator aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt worden, die er teilweise durch eigene Überleitungen verbunden, teilweise vielleicht auch ergänzt hat. Seine konkrete Absicht könnte gewesen sein, eine Festpredigt für die Mesopentekoste zusammenzustellen, sei es um sie selbst zu verwenden, sei es um sie – vielleicht in Ermangelung eines solchen Textes – in einem Homiliar zur Verfügung zu stellen. Die Wahrscheinlichkeit wäre dann hoch, dass die meisten Stücke der Predigt ursprünglich nicht mit der Mesopentekoste verknüpft waren.<sup>28</sup>

27 29–34: Joh 7,21–24; 46–49: Joh 7,23–24; 37–38/40–41: Joh 7,23; 75–76: Joh 7,24; 90–97: Joh 5,1–6; 100–103: Joh 5,2–3.

28 Plausibel macht diese Annahme hinsichtlich des langen letzten Teils auch die Tatsache, dass die Perikope Joh 5,1–15 in den greifbaren liturgischen Quellen dem Sonntag vor der Mesopentekoste zugeordnet ist: vgl. Juan Mateos (Hg.), *Le typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix n° 40, X<sup>e</sup> siècle*, 11: *Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166 (Rom: PLOS, 1963), 118.16–17; Miguel Arranz (Hg.), *Le typicon du monastère du Saint-Saveur à Messine: Codex Messinensis Gr 115 AD 1131*, OCA 185 (Rom: Pontificio istituto orientale, 1969),

Folgende einzelne Teile könnten aus ursprünglich voneinander unabhängigen Texten stammen: (1) der aus *De non iudicando proximo* übernommene Beginn (5–8);<sup>29</sup> (2) die Auslegung des Verses Joh 7,16 als Beweis für die Wesensgleichheit und Lehrübereinstimmung von Gott Vater, Sohn und Geist (14–26);<sup>30</sup> (3) die Begründung des Bezuges von Joh 5,8 und Joh 7,16 durch das Zitat von Joh 7,21–24 (26–34 mit der dreifachen, jeweils leicht veränderten Wiederholung der Einleitung des Bibelzitats in z. 11–14, 26–29 und 35–37);<sup>31</sup> (4) die stark ausgeschmückte Rede Jesu an die Juden, basierend auf Joh 7,23–24 (37–76); (5) die Überleitung zu einem „kurzen“ Exkurs auf die Perikope des Gelähmten (77–80/81), die vielleicht ab 86 bis 89 (oder auch bis 100) weitergeführt wird; (6) die Bezugnahme auf das Mesopentekoste-Fest (81–86); (7) die allegorische Auslegung der fünf Säulenhallen (100–114); (8) die

---

263,27–28. – Dass eine für die Mesopentekoste-Feier frei geschaffene Predigt drei Tage danach diese Perikope so ausführlich bespricht, wäre nur sinnvoll, wenn man annähme, dass am fraglichen Sonntag keine Predigt gehalten worden wäre. Andererseits könnte gerade dieser Umstand auch ein Argument für eine an der Mesopentekoste frei gehaltene Predigt sein: Der Prediger verweilt bei dem Thema, auf das er sich ein paar Tage zuvor vorbereitet hat und das ihm daher geläufig ist, so lange, bis er den Anschluss zu dem eigentlichen Thema nicht mehr findet.

29 Die daran sich anschließende Präsentation der beiden Bibelstellen Joh 5,8 / Mk 2,11 und Joh 7,16 (8–11) dürfte dann eine durch den Kompilator geschaffene Überleitung sein, dem somit auch die strukturelle Spannung zum folgenden Satz anzulasten wäre.

30 Man könnte die Worte *καὶ ἔθεν γὰρ φανερώτερον ὁ κύριος ἐμήνυσεν τὸ ἀπαράλλακτον ἑαυτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς* (14–15) ebenfalls als eine durch den Kompilator geschaffene Überleitung zu einem Fragment auffassen, das mit *εἰ ἦν γὰρ ὁ κύριος εἰρηκώς* (15–16) beginnt und mit dem Zitat von 1 Kor 2,11 (24–26) endet. So wäre der inhaltliche Widerspruch, dass zuerst nur Gott Vater und Sohn, dann aber Vater, Sohn und Geist erwähnt werden, ebenso wie die Doppelung *ἐμήνυσεν/ἔδειξε τὸ ἀπαράλλακτον* (15,19) dem Kompilator zuzuschreiben. – Das Fragment könnte aus einer trinitätstheologischen Abhandlung stammen.

31 Die dreimalige Wiederholung der gleichen Zitateinleitung mit jeweils leicht verschiedenen Worten müsste dann auch als Werk des Kompilators angesehen werden. Erklärt werden könnte sie auf folgende Weise: Der Kompilator hatte von Anfang an vor, Stücke zu Joh 7,14–30 und vor allem zu Joh 5,1–15 zu verarbeiten. Deshalb bringt er gleich am Anfang zwei Stellen aus diesen beiden Perikopen, die sich aufeinander beziehen, und schließt sogleich mit der ersten Zitateinleitung die Begründung für diese Beziehung an. Dann aber fügt er die trinitarische Auslegung des Verses Joh 7,16 ein, deren Anschluss nur hier möglich ist, da im weiteren Verlauf dieser Vers nicht mehr genannt werden wird. Um nach diesem Exkurs den Anschluss wieder herzustellen, wiederholt er die Zitateinleitung und fügt zunächst die Antwort Jesu aus Joh 7,21–24 vollständig an. Um schließlich den Anschluss zu der aus Joh 7,23–24 entwickelten Verteidigungsrede Jesu herzustellen, wiederholt er einfach die Zitateinleitung ein drittes Mal.

zusammenhängende Auslegung der Perikope Joh 5,1–15 (115–240), zu der vielleicht schon die in (5) genannten Stücke (ganz oder teilweise) gehören.

Die Teile (3), (4), (5) und (8) stammen – soviel lässt sich aus ihrer Form schließen – ziemlich sicher ursprünglich aus (einer oder mehreren?) Predigten. Die Teile (2) und (8) könnten ihrer Form nach auch aus exegetischen oder systematischen Abhandlungen stammen.

### 3 Kurzer Vergleich mit Amphilochios von Ikonion und Leontios von Konstantinopel

Ob die *Mesopent.* (CPG 3236) in der auf uns gekommenen Form die Mitschrift einer frei gehaltenen Predigt oder eine Kompilation (oder auch eine Kombination aus beidem) darstellt, ist schwer zu entscheiden. Dadurch ergeben sich auch Probleme für die Frage nach dem Verfasser: Hat man nach einem einzigen Autor zu suchen, von dem die Predigt (zumindest in ihrer Grundstruktur) stammt, oder muss man von vornherein nach verschiedenen Verfassern verschiedener Fragmente Ausschau halten?

Im Folgenden soll – ohne dass dieses Thema umfassend behandelt werden könnte – die Verfasserfrage im Hinblick auf die beiden Personen Amphilochios von Ikonion und Leontios von Konstantinopel, denen die Predigt bislang hauptsächlich zugeschrieben wurde, kurz angerissen werden.

#### 3.1 *Amphilochios von Ikonion*

Amphilochios<sup>32</sup> (ca. 340/5 bis nach 394) ist zum Kreis der „großen Kappadokier“ zu rechnen. Er war vermutlich ein Vetter des Gregor von Nazianz; auf Betreiben des Basileios von Kaisareia wurde er 373 Bischof von Ikonion. Zuvor war er bei dem berühmten Rhetoriklehrer Libanios in Antiochien ausgebildet worden und danach in Konstantinopel als Rhetor oder Advokat tätig gewesen. Als

---

32 Zum Leben des Amphilochios vgl. Holl, *Amphilochius von Ikonium* (wie Anm. 3), 2–42 sowie neuerdings Bonnet und Voicu, *Amphiloque d'Iconium* (SC 552, wie Anm. 13), 11–130; ferner Datema, *Amphilochii Iconiensis Opera* (wie Anm. 6), ix–xi und Jan H. Barkhuizen, „The Preaching of Amphilochius of Iconium: An Introduction to the Authentic (Greek) Homilies“, *Acta Patristica et Byzantina* 16 (2005), 132–156 (133–134). Zum Werk vgl. die Ausgaben Datema, *Amphilochii Iconiensis Opera* (wie Anm. 6); Eberhard Oberg (Hg.), *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, PTS 9 (Berlin: De Gruyter, 1969); Bonnet und Voicu, *Amphiloque d'Iconium* (wie Anm. 13).

Bischof spielte er in den theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit eine wichtige Rolle, wurde als Garant der Orthodoxie betrachtet und stand auch bei der Nachwelt in großem Ansehen. Von seinen Schriften ist nicht viel erhalten: einige Homilien, deren amphiloichianische Verfasserschaft aber teilweise unsicher ist, ein jambisches Lehrgedicht und ein paar Fragmente aus anderen Schriften.

Karl Holl beurteilte, wie bereits gesagt, die *Mesopent.* als unzweifelhaft dem Amphiloichios von Ikonion zugehörig. Und in der Tat fügt sich die Predigt organisch in seine Darstellung des Stils des Amphiloichios ein.<sup>33</sup> Hierzu sei allerdings bemerkt, dass Holl zum einen die von ihm untersuchten Predigten nicht einzeln analysiert, sondern „eine sofort auf das Ganze sich erstreckende Analyse“<sup>34</sup> gibt, die allein auf inhaltliche Gesichtspunkte ausgerichtet ist; zum anderen sind vier der sechs von ihm verglichenen Predigten nach heutigem Stand als unsicher zu bewerten.<sup>35</sup> Das Urteil Holls kann somit nicht als Nachweis dafür geltend gemacht werden, dass die *Mesopent.* ganz oder in Teilen dem Amphiloichios zuzuschreiben ist.

Die strukturellen Mängel lassen es als eher unwahrscheinlich erscheinen, dass Amphiloichios der Verfasser der Predigt als Ganzer ist. Man möchte vermuten, dass er als angesehener Rhetor darum bemüht gewesen sein müsste, strukturell ausgefeilte Predigten zu liefern oder zumindest seine Predigten vor einer Veröffentlichung dahingehend zu überarbeiten. So finden sich auch in den übrigen unter seinem Namen überlieferten Predigten keine Anzeichen für vergleichbare strukturelle Brüche.

Ob Teile der Predigt aus (verlorenen) Werken des Amphiloichios übernommen sein könnten, könnte letztlich nur eine ausführliche strukturelle und

---

33 Holl, *Amphiloichius von Ikonium* (wie Anm. 3), 64–79.

34 Holl, *Amphiloichius von Ikonium* (wie Anm. 3), 64.

35 Die sechs verglichenen Predigten sind CPG 3231–3236. CPG 3232, 3233 und 3236 werden von Maurice Sachot (*“Les homélies de Léonce”* [wie Anm. 9] und *L’homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* [wie Anm. 9]) und Sever J. Voicu (*“L’edizione di Anfiochio nel CChG”* [wie Anm. 10], *“Dieci omelie di Leonzio di Constantinopoli”* [wie Anm. 10], *“Pseudo-Anfiochio e Leonzio di Constantinopoli”* [wie Anm. 10]) dem Presbyter Leontios von Konstantinopel zugewiesen. Voicu (*“L’edizione di Anfiochio nel CChG”* [wie Anm. 10]) meldet darüber hinaus Zweifel an der Echtheit der Predigt CPG 3231 an. Zur Zweifelhaftheit der Predigten CPG 3231–3233 vgl. auch Bonnet und Voicu, *Amphiloque d’Iconium* (SC 552, wie Anm. 13), 175–177, 231–233, 275–281.

inhaltliche Analyse seiner erhaltenen Werke erhellen;<sup>36</sup> einige Hinweise sprechen aber für weite Teile der Predigt dagegen.<sup>37</sup>

Der trinitätstheologische Exkurs allerdings würde inhaltlich in die dogmatischen Auseinandersetzungen seiner Zeit und zur Theologie der Kappadokier passen.<sup>38</sup> Könnte es also sein, dass sich in einem Kompilat, das in einer von

36 Die bisherigen Arbeiten zum Stil des Amphilochios können Anhaltspunkte bieten, die allerdings insgesamt zu allgemein bleiben, um verlässliche Zuschreibungen vornehmen zu können; Inhalt, Aufbau, Stil und Lexematik der einzelnen Predigten müssten hierfür im Detail analysiert werden. – Zum Stil des Amphilochios vgl. Hubertus Drobner, "Die Karsamstagspredigt des Amphilochius von Ikonium (CPG II 3235): Einleitung, rhetorische Textanalyse und Übersetzung", in: *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius*, hg. Sven-Tage Teodorsson, SGLG 54 (Göteborg: Acta universitatis Gothoburgensis, 1990); Jan H. Barkhuizen, "Imagery in the (Greek) Homilies of Amphilochius of Iconium", *Acta Patristica et Byzantina* 13 (2002), 1–30; Jan H. Barkhuizen, "Amphilochius of Iconium, Homily 5: 'On Holy Sabbath'. Translation and Commentary", *ACI* 46 (2003), 49–69; Jan H. Barkhuizen, "The Preaching of Amphilochius of Iconium" (wie Anm. 32); Jan H. Barkhuizen, "The use of Imagery as Structural Element in Amphilochius of Iconium, *In mulierem peccatricem* (homily IV)", *EkkPh* 92 (2010), 57–73 (hier sind nur die Aufsätze zu den unbezweifelten Predigten aufgeführt); vgl. auch die Einleitungen zu den einzelnen Predigten in Bonnet und Voicu, *Amphiloque d'Iconium* (wie Anm. 13).

37 Datema, *Amphilochii Iconiensis Opera* (wie Anm. 6), xxi bemerkt eine signifikante Differenz in der Auslegung der Perikope Joh 5,1–15 zwischen der *Mesopent.* und dem von ihm erstmals herausgegebenen langen Fragment aus der Amphilochios-Predigt *In illud: Non potest filius a se facere* (CPG 3249; Amphilochios, *Or.* 9 [CCSG 3, 173–179]): „En confrontant les deux exégèses, nous constatons une différence remarquable, en particulier dans l'explication des paroles – θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι. Cette divergence renforce notre conviction que les deux homélies sont de deux auteurs différents.“ – Die lange Angriffsrede Jesu gegen die Juden (37–76) wie auch die Auseinandersetzung des Predigers mit den Einwänden imaginärer Gegner (125–182) scheint nicht zum Stil des Amphilochios zu passen; eine direkte Anrede an die Juden und die Pharisäer im Plural (vgl. 43, 58, 64, 69) wie auch die Ausdrücke Ἰουδαίων παῖδες und φαρισαίων παῖδες (vgl. 58, 107, 126, 195) finden sich in den unter seinem Namen überlieferten Predigten sonst nicht (vgl. aber die mehrmalige Anrede des Pharisäers und des Judas in Amphilochios, *Or.* 4, z. 251–252, 259, 278, 289, 302, 307, 319 und des Juden in Amphilochios, *Or.* 5, z. 51!). – Die genannten Punkte sind freilich nur Indizien, die für sich allein nicht wirklich gegen eine Verfasserschaft des Amphilochios sprechen können: zum einen ist das Vergleichsmaterial viel zu gering, zum anderen muss natürlich damit gerechnet werden, dass ein und der selbe Prediger seinen Stil und seine Darstellungsweise von einer zur anderen Predigt unter Umständen stark verändert. Erschwerend kommt noch die Tatsache hinzu, dass zwei der unter dem Namen Amphilochios überlieferten Predigten in ihrem Stil den Predigten des Leontios von Konstantinopel (s.u.) ähnlich sind (vgl. Anm. 41).

38 Vgl. z.B. Basileios von Kaisareia, *Ep.* 9.3: Ἐγὼ δέ, εἰ χρή τοῦμὸν ἴδιον εἰπεῖν, τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν, εἰ μὲν προσκείμενον ἔχει τὸ ἀπαράλλάκτως, δέχομαι τὴν φωνὴν ὡς εἰς ταῦτὸν τῷ ὁμοουσίου φέρουσιν, κατὰ τὴν ὑγίαν δηλονότι τοῦ ὁμοουσίου διάνοιαν. ... Εἰ δέ τις τοῦ ὁμοίου τὸ ἀπαράλλακτον ἀποτέμνει, ὅπερ οἱ κατὰ τὴν Κωνσταντινουπόλιν πεποιήκασιν, ὑποπτέω τὸ



vierzehn Handschriften unter dem Namen des Amphilochios überliefert ist, zufällig ein kleines Fragment aus einem Werk ebendieses Autors – vielleicht aus seiner verlorenen Schrift *De Spiritu Sancto* – findet?

### 3.2 *Leontios von Konstantinopel*

Die unter dem Namen Λεόντιος πρεσβύτερος Κωνσταντινουπόλεως überlieferten Predigten<sup>39</sup> sind die einzigen historischen Hinweise auf seine Person; alle ihn betreffenden Rekonstruktionsversuche stützen sich also allein auf die Interpretation seines Werkes. Michel Aubineau, der die beiden Osterpredigten des Leontios erstmals herausgab, vermutete in Leontios einen konstantinopolitanischen Presbyter des 6. Jh. und zugleich einen talentierten Kompilator.<sup>40</sup> Maurice Sachot schrieb aufgrund charakteristischer Lexeme dem Autor der elf unter dem Namen Leontios überlieferten Predigten vierzehn weitere Predigten zu<sup>41</sup> und äußerte zugleich die Vermutung, die Zuschreibung dieser Predigten an verschiedene Namen (Ioannes Chrysostomos, Timotheos von Antiochien, Timotheos von Jerusalem, Athanasios von Alexandrien, Amphilochios von Ikonion) stamme wahrscheinlich bereits vom Verfasser der Predigten; der Name Λεόντιος πρεσβύτερος Κωνσταντινουπόλεως könnte also das Pseudonym eines Fälschers und Kompilators sein.<sup>42</sup> Cornelis Datema und Pauline Allen vertreten demgegenüber die These, Leontios sei ein wirklicher Presbyter in Konstantinopel, der – wie aus seinen Predigten zu erschließen ist – in die Mitte des 6. Jh. zu datieren sei; er sei ein eigenständiger Prediger und vermutlich kein Kompilator; als sicher von ihm seien allein die elf unter seinem

---

ρήμα ὡς τοῦ Μονογενοῦς τὴν δόξαν κατασμικρύνων. – *Ep.* 52.3: ὥστε καλῶς ἔχει καὶ εὐσεβῶς [sc. ἡ τοῦ ὁμοουσίου φωνή], τῶν τε ὑποστάσεων τὴν ιδιότητα διορίζουσα καὶ τῆς φύσεως τὸ ἀπαράλλακτον παριστῶσα. – *Ep.* 189.7: Οὐκοῦν ἡ τῆς ἐνεργείας ταύτης ἐπὶ Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος Ἁγίου δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον.

39 Leontios von Konstantinopel, *Hom.* 1–11 (CCSG 17, 63–365).

40 Vgl. Michel Aubineau, *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople: Homélie pascales (cinq homélie inédites)*, SC 187 (Paris: Cerf, 1972), 343–344: „Après avoir lu un bon nombre de ces pièces, il nous semble certain que ce Léonce a vécu à Constantinople ; il nous paraît vraisemblable qu'il vécut, comme ses homonymes [sc. Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance], au VI<sup>e</sup> siècle ; enfin nous l'avons pris en flagrant délit de plagiat . . . : ce pourrait être un compilateur de grand talent.“

41 Vgl. Sachot, „Les homélie de Léonce“ (wie Anm. 9); Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* (wie Anm. 9), 53–145; Eine Liste der 25 dem Leontios zugeschriebenen Predigten findet sich in Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* (wie Anm. 9), 517–519. – Das dortige Corpus umfasst neben der (pseudo-amphilochianischen) *Mesopent.* zwei einhellig unter dem Namen Amphilochios von Ikonion überlieferte Predigten (*Or.* 2: *In occursum domini* und *Or.* 3: *In Lazarum*).

42 Vgl. Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* (wie Anm. 9), 157–167.



Namen überlieferten Predigten zu betrachten, ergänzt durch drei pseudo-chrysostomische.<sup>43</sup> Sever J. Voicu billigt der These von Sachot die größere Plausibilität zu; er schreibt Leontios insgesamt 37 Predigten zu und erweitert damit die Namen, unter denen seine Predigten kursierten, um Hippolytos von Rom, Proklos von Konstantinopel, Kyrillos von Alexandrien und Severianos von Gabala; dadurch werde die These eines vorsätzlichen Fälschers bekräftigt, der seine Predigten bereits unter verschiedenen Pseudonymen veröffentlichte.<sup>44</sup>

Die Plausibilität der einzelnen Thesen kann hier nicht diskutiert werden; festzustellen ist allerdings, dass die exegetischen Passagen der *Mesopent.* (37–76; 86–240; auch 11–14, 26–29, 35–37) starke Ähnlichkeiten mit dem Stil der leontianischen Predigten aufweisen: die Bibelstelleneinleitung am Anfang (11–14, 26–29, 35–37) entspricht genau dem Schema und den Lexemen, die Leontios verwendet;<sup>45</sup> über den Text verteilt finden sich zahlreiche für Leontios charak-

43 Vgl. Cornelis Datema, "When Did Leontius, Presbyter of Constantinople, Preach?", *VC* 35 (1981), 346–351; Cornelis Datema und Pauline Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae*, CCSG 17 (Turnhout: Brepols, 1987), 37–39; Pauline Allen und Cornelis Datema, *Leontius Presbyter of Constantinople: Fourteen Homilies*, Byzantina Australiensia 9 (Sydney: Australian Association for Byzantine Studies, 1991), 1–3. – In Pauline Allen und Cornelis Datema, "Leontius, Presbyter of Constantinople – A Compiler?", *JOB* 29 (1980), 9–20, wird klargestellt, dass die Vermutung Aubineaus, Leontios sei ein Kompilator, zumindest bezüglich der Leontios-Predigt CPG 7891 (Leontios von Konstantinopel, *Hom.* 8) im Vergleich mit den Pseudo-Chrysostomos-Predigten CPG 4740 und 4996 nicht aufrechterhalten werden kann.

44 Vgl. Voicu, "Dieci omelie di Leonzio di Constantinopoli" (wie Anm. 10), 166. Eine Liste der 37 dem Leontios zugeschriebenen Predigten findet sich in Voicu, "Dieci omelie di Leonzio di Constantinopoli" (wie Anm. 10), 186–189; Voicu, "Pseudo-Anfilochio e Leonzio di Constantinopoli" (wie Anm. 10), 109–111.

45 Vgl. Datema und Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae* (wie Anm. 43), 40–41; Voicu, "Pseudo-Anfilochio e Leonzio di Constantinopoli" (wie Anm. 10), 107. – Anggeführt seien die Belege aus den in Datema und Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae* (wie Anm. 43), herausgegebenen Leontios-Predigten (zitiert sind jeweils Predigtnummer und Zeile; die nicht unter dem Namen Leontios überlieferten Predigten stehen in eckigen Klammern): καὶ ὅτι / ὅτι δὲ... ἐκ τῶν ἀρτίως ἀναγνωσθέντων λάμβανε τὴν ἀπόδειξιν: 2.13–16; [12.116–119]; – ἐκ τῶν ἀρτίως παραγνωσθέντων λάμβανε τὴν ἀπόδειξιν: 6.126f; – λάμβανε τὴν ἀπόδειξιν... ἐκ...: 11.148; – καὶ ὅτι / ὅτι δὲ... ἤκουες (ἀρτίως)... λέγοντος: 2.388–390; 3.175f (= 3a.175f); 4.248–250; 5.217–219; 9.72–74; 11.158f; [13.181–185; 14.188f, 14.251f]; – καὶ ὅτι / ὅτι δὲ... ἄκουε... (λέγοντος / βοῶντος): 7.94–96; 8.191–194; 11.149–152, 11.154f; [14.304–309]; – καὶ ὅτι... καθὼς ἀρτίως ἤκουες...: 11.326–331; – ἤκουες (ἀρτίως)... (λέγοντος / βοῶντος): 2.17, 141f, 172; 3.213f (= 3a.199f); 4.95f; 5.166; 6.26, 50, 55, 139f, 169–70; 7.88f, 131f; 9.93f; 10.43, 210, 389f; 11.42f; [12.70f; 13.206f; 14.48f, 347f]; – καθὼς (ἀρτίως) ἤκουες: 1.44; 3.12 (= 3a.9); 5.29, 57f; 6.91; 10.54, 251; 11.239–40, 380f, 386; [13.56, 230f; 14.51f, 109, 152f, 370]. – Freilich finden sich ähnliche Wendungen auch in den zwei

teristische Wendungen;<sup>46</sup> auch die Art und Weise der Präsentation entspricht dem Stil des Leontios.<sup>47</sup>

- unter dem Namen Amphilochios überlieferten Predigten, die von Sachot ("Les homélies de Léonce" [wie Anm. 9]; *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* [wie Anm. 9]) dem Leontios zugeschrieben werden: Amphilochios, *Or.* 2.38f, 90f, 112, 120, 190f, 242, 251; *Or.* 3.4f. – Die dreimalige leicht variierte Wiederholung allerdings, die unsinnig erscheint und die Gedankenführung sprengt, findet in den unter dem Namen Leontios überlieferten Predigten keine Parallelen; sie muss wohl einem späteren Kompilator zugeschrieben werden (vgl. auch Anm. 31). – Ein Vergleich mit Leontios von Konstantinopel, *Hom.* 2 (CCSG 17, 85.13–17) legt die Vermutung nahe, dass der ursprüngliche Text folgendermaßen ausgesehen haben könnte: Καὶ ὅτι διὰ τὴν πρὸς τὸν παρὰλυτον αὐτεξοσίον θεραπείαν ὁ κύριος πρὸς τοὺς Ἰουδαίους τούτους εἶπε τοὺς λόγους, ἐκ τῶν ἀρτίως ἀναγνωσθέντων λάμβανε τὴν ἀπὸδειξιν (11–14). "Ἦκουες ἀρτίως τοῦ κυρίου λέγοντος. "὘ν ἔργον ἐποίησα... (28–29). – Das sich anschließende lange Bibelzitat (29–34) könnte zum ursprünglichen Bestand gehören; auch könnte die ausgeschmückte Rede Jesu (37–76) aus derselben Predigt entnommen sein; dann allerdings ist eine Lücke zwischen diesen beiden Teilen zu vermuten.
- 46 Voicu, "Pseudo-Anfilochio e Leonzio di Constantinopoli" (wie Anm. 10), 106–108 listet die Wendungen innerhalb der *Mesopent.* auf, die mit Wendungen aus den 37 von ihm dem Leontios zugeschriebenen Predigten übereinstimmen. Die Wendungen, die eine Entsprechung in den von Datema und Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae* (wie Anm. 43), herausgegebenen Leontios-Predigten haben, seien hier kurz aufgelistet (Belege bei Voicu, "Dieci omelie di Leonzio di Constantinopoli" [wie Anm. 10]; Voicu, "Pseudo-Anfilochio e Leonzio di Constantinopoli" [wie Anm. 10]; signifikante Parallelen zur Mesopentekoste-Predigt des Leontios [*Hom.* 10] sind fett gedruckt und mit Belegen versehen): ἀπεκρίνατο λέγων (181, 210); ὁ δεσπότης Χριστός (115f); ἐκπολλῶν τῶν χρόνων (139f); ἔστι δὲ πάντως εἰπεῖν τινα (151, 159); καθὼς προεῖπον (27); ἵστε σαφῶς πάντες (211); – περιτέμνετε βρέφος, ἵνα μὴ ἀκυρωθῇ ὁ ὀκταήμερος νόμος, νόμου νόμον ἀνατρέποντες (38f; vgl. Leontios, *Hom.* 10.325–327); ξίφος ὀξύνοντες (51f; vgl. Leontios, *Hom.* 10.328); τὸ θαῦμα κλέψαι (66; vgl. Leontios, *Hom.* 10.205); φέρεις μνήμην πάντως (89); τῇ ἐνσάρκῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ (115); σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς (155f); φωνὴν ἢν πρῶτην ἔρρηξαν (163); Σολομών... εἰς τὸ τέλος ὠλίσθησεν (168f; vgl. Leontios, *Hom.* 10.105–107); δριμύξον Ἰουδαίους (220) – Zu ergänzen sind: die zweimalige Verwendung des Wortes παρασιτεύω (72, 193; vgl. Leontios, *Hom.* 4.163), das eine Wort-Neuschöpfung durch Leontios zu sein scheint (vgl. Datema und Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae* [wie Anm. 43], 49); die mehrmalige Bezeichnung der Anhänger der Juden bzw. Phariseer als Ἰουδαῖων bzw. φαρισαίων παῖδες (58, 107, 126, 195; vgl. dazu Datema und Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae* [wie Anm. 43], 43–44); die oft wiederholte Wendung διὰ πάντων (42, 75, 88, (106), 132), die in mehreren Leontios-Predigten vorkommt (3.211, 252; 5.198; 6.31; [8.225]; 13.286). – Zu beachten ist hier freilich auch wieder, dass zwei unter dem Namen Amphilochios überlieferte Predigten (vgl. Anm. 41, 45) für Leontios charakteristische Wendungen enthalten: Sollten diese Predigten wirklich von Amphilochios stammen, würde sich die Sachlage erheblich verkomplizieren!
- 47 Zum Stil des Leontios vgl. Datema und Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae* (wie Anm. 43), 44–48. Die lange ausgeschmückte Rede Jesu gegen die Juden

Der Abschnitt über die Mesopentekoste (81–86) findet in der Mesopentekoste-Predigt des Leontios eine Parallele mit übereinstimmenden Motiven.<sup>48</sup> Es ist also nicht auszuschließen, dass auch dieser Teil aus einer Predigt des Leontios stammt, vielleicht sogar aus derselben wie die Teile (3) und (4). Genauso gut wäre es allerdings möglich, dass ein Kompilator, der für die Zusammenstellung der Predigt CPG 3236 hauptsächlich Stücke aus Leontios-Predigten verwendet hat, den Abschnitt über die Mesopentekoste selbst verfasst hat – vielleicht angelehnt an die Parallele in der leontianischen Mesopentekoste-Predigt?<sup>49</sup>

Ob der trinitarische Exkurs (14–26) ebenfalls von Leontios stammen könnte, ist fraglich. Die Methode, aus einem Bibeltext systematische Folgerungen zu ziehen, scheint seinem Stil fremd zu sein<sup>50</sup> und auch der Ausdruck τὸ ἀπαράλλακτον (15.19) findet sich bei ihm sonst nicht. Ebenso könnte die

---

und das Zwiegespräch des Predigers mit imaginären Gegnern passen, ebenso wie der Ausruf "ὦ τῆς τοῦ κυρίου ἀκενοδόξου θεραπείας (97) und die aus parallelen anaphorischen Aussagen zusammengesetzte Passage z. 107–114 zu den dort dargestellten Stilkriterien.

48 Leontios von Konstantinopel, *Hom.* 10 (CCSG 17, 314.20–30) (vgl. Anm. 23 für den parallelen Text): Καὶ ποῖον μεστότοιχον φραγμοῦ ἔλυσεν ὁ δεσπότης Χριστὸς; Ποῖον; Ὅπερ ὁ Ἀδάμ ὠκοδόμησε τῇ παρακοῇ ἐργάτην τῆς ἔχθρας τὸν γηγάργον δράκοντα μισθωσάμενος. Τοῦτου γὰρ χάριν ἐορτάζομεν σήμερον, ὅτι ὁ μεσίτης Χριστὸς τὸν φραγμὸν τῆς ἔχθρας κατέλυσεν. Μέση γὰρ ἡ παρούσα ἐορτὴ σήμερον. Μέση τίνος; Τῆς δεσποτικῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐλεύσεως. Ταύτην μηνύει, κάκεινης οὐ χωρίζεται· ταύτην κηρύσσει, κάκεινήν ἀσπάζεται· ἐκείνην θεολογεῖ καὶ ταύτην κυριολεκτεῖ· ὁ γὰρ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.

49 Alternativ zu der These, ein Kompilator habe Leontios-Texte verwendet, könnte man freilich die These formulieren, dass Leontios oder der dahinter zu vermutende Fälscher der Kompilator der *Mesopent.* ist. Allerdings sind in den unter dem Namen des Leontios überlieferten Predigten sonst keine unmittelbaren Anzeichen für Kompilationen zu erkennen. Andererseits aber ist durch mehrere Zeugnisse belegt, dass Predigten des Leontios von anderen Autoren benutzt oder bearbeitet wurden (vgl. Allen und Datema, "Leontius, Presbyter of Constantinople – A Compiler?" [wie Anm.43]; Datema und Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae* [wie Anm. 43], 64; 115; 253). Es könnte also durchaus sein, dass die *Mesopent.* eine Kompilation darstellt, die hauptsächlich aus zwei Predigten des Leontios besteht.

50 Ein Beispiel, wie Leontios die Trinität, seinem Stil entsprechend, plastisch darlegt, bietet *Hom.* 11 (CCSG 17, 351.133–352.168). Dort bekennt Leontios μίαν οὐσίαν πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιος πνεύματος ἐν τρισὶ διαφόροις ὑποστάσεσιν, um dann aber deren Untrennbarkeit durch das Bild von Quelle (πηγή), Wasser (ῥόδωρ) und Fluss (ποταμός) zu verdeutlichen und breit darzulegen, dass der Vater die Quelle, der Sohn das Wasser und der Geist der Fluss sei. Die ganze Darlegung ist zudem in eine Auseinandersetzung des Predigers mit den Einwänden imaginärer Gegner eingebettet. – Die Begründung der Gottheit des Geistes durch das Zitat von 1 Kor 2,11 (23–26) hat allerdings eine klare Parallele in Leontios von Konstantinopel, *Hom.* 5 (CCSG 17, 214.97–99).

allegorische Auslegung der fünf Säulenhallen (100–114) von einem anderen Autor übernommen sein. Beide Stücke machen, wie oben schon gesagt, zudem eher den Eindruck aus exegetischen oder systematischen Abhandlungen zu stammen.

#### 4 Fazit

Als Ergebnisse der Untersuchung sind festzuhalten: (1) Die Zuschreibung der *Mesopent.* (CPG 3236) in ihrer auf uns gekommenen Form an Amphilochios von Ikonion ist nicht aufrecht zu erhalten; höchstens könnten einzelne Teile von ihm sein; somit bildet die Predigt auch keinen Beleg für eine Existenz des Mesopentekoste-Festes am Ende des 4. Jh. (2) Die Predigt weist strukturelle Unebenheiten auf, die darauf schließen lassen, dass der uns überlieferte Text eine unrevidierte Predigt-Mitschrift oder eine Kompilation ist. (3) Aufgrund dessen ist fraglich, ob die einzelnen Teile der Predigt überhaupt ursprünglich mit dem Mesopentekoste-Fest in Verbindung stehen. (4) Die exegetischen Teile der Predigt stehen dem Stil des Leontios von Konstantionopel nahe, der allerdings aufgrund mangelnder historischer Zeugnisse nur durch die unter seinem Namen überlieferten Predigten greifbar ist und dessen reale Existenz zudem umstritten ist. (5) Es könnte sein, dass der trinitarische Abschnitt zur Wesensgleichheit und Lehrübereinstimmung (14–26) und die allegorische Auslegung der fünf Säulenhallen (100–114) ursprünglich nicht aus Predigten, sondern aus Traktaten stammen. (6) Der trinitarische Abschnitt könnte inhaltlich ins Kappadokien des ausgehenden 4. Jh. passen.<sup>51</sup>

---

51 Ist dies vielleicht ein Grund dafür, dass die Predigt im *Codex Mosquensis Graecus* 217 (234) dem Amphilochios zugeschrieben wurde? – Clemens Weidmann, dem ich herzlich für die Durchsicht des Artikels danke, machte mich diesbezüglich auf die Möglichkeit aufmerksam, dass – wenn es sich bei dem Text um eine Kompilation handelt – unter Umständen die verschiedenen Autorenezuweisungen damit zusammenhängen könnten, dass im Archetyp des Textes die Herkunft der verschiedenen Teile markiert waren, wie es im lateinischen Westen etwa bei Beda üblich ist, patristische Exzerpte mit Autorensiglen (AUG, AM, GR, HIER, ...) zu markieren. Dies könnte vielleicht erklären, warum gerade der Text, der nicht mit dem übernommenen (Ps-)Chrysostomos-Zitat beginnt, nicht Ioannes Chrysostomos, sondern Amphilochios als Autor angibt; zudem könnte es ein Indiz dafür sein, dass der ziemlich am Anfang des Textes stehende trinitarische Abschnitt vielleicht wirklich von Amphilochios stammen könnte.



**PART 3**

*Ascension*





## La fête de l'Ascension à Antioche d'après l'homélie de Jean Chrysostome *In Ascensionem Christi*

Nathalie Rambault

*In Ascensionem Christi* (Ascens.)<sup>1</sup> CPG 4342 est la seule homélie authentique parmi les textes sur l'Ascension attribués à Chrysostome<sup>2</sup>. Elle est fondamentale à plusieurs titres. Prononcée à Antioche entre 386 et 397<sup>3</sup>, elle constitue l'une des toutes premières manifestations de la célébration d'une fête de l'Ascension au quarantième jour après Pâques et nous renseigne sur les pratiques et les lieux de la liturgie dans la capitale syrienne. De plus, les apports de cette

1 PG 50:441–452.

2 Quatorze autres textes pour l'Ascension ont été transmis sous son nom : deux homélies appartenant au milieu nestorien d'Antioche, *Assumpt.* (CPG 4739 ; Chrysostomus Baur, « Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten », *Traditio* 9 [1953], 116–119) et *Ascens.* (CPG 4737 ; Baur, 122–124), voir Hélène Grelier Deneux, « Un discours anonyme (CPG 4739), témoin d'une tradition homilétique pour l'Ascension », dans : *God Went Up Today : Preaching the Ascension in Late Antique Christianity*, éd. par Richard W. Bishop et Johan Leemans = *QL* 92/4 (2011), 282–323, Hendrik F. Stander, « An Homily of Nestorius on the Ascension of Christ (CPG 4739) : Text, Translation and Commentary », *Acta Patristica et Byzantina* 6 (1995), 130–146, et « Another Nestorian Homily on the Ascension of Christ (CPG 4737) : Text, Translation and Commentary », *Acta Patristica et Byzantina* 7 (1996), 105–116 ; six sermons composés selon Marx par Proclus (voir Benedikt Marx, *Procliana : Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, MBTh 23 [Münster: Aschendorff, 1940]), mais dont l'attribution à Proclus peut-être remise en cause par l'étude des traditions manuscrites et l'absence d'unité stylistique : *Assumpt.* (CPG 4642 ; PG 61:711–712) ; 1 *Ascens.* (CPG 4531 ; PG 52:791–794), 2 *Ascens.* (CPG 4532 ; voir Nathalie Rambault (éd.), « In Ascensionem sermon 2, une compilation du VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècle », *SacEr* 53 [2014], 305–321.), 3 *Ascens.* (CPG 4533 ; PG 52:797–800), 4 *Ascens.* (CPG 4534 ; PG 52:799–802) et 5 *Ascens.* (CPG 4535 ; PG 52:801–802) ; CPG 4908, 4988, 5028, 5060, 4949 qui réécrit 5836 et 5065 qui réécrit 4533, édités par Eleni S. Chatzoglou-Balta sous le nom de Chrysostome sur la foi d'un ou deux manuscrits (Eleni S. Chatzoglou-Balta, « Ἐξ λόγων εἰς Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἐπιγραφόμενοι ἐπ'ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (Εἰσαγωγή – Κριτική ἔκδοσις) », *Κατάθεσις εἰς μνήμην τοῦ καθηγητοῦ Δημητρίου Ζ. Σοφιανοῦ, Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 53 [Ἀθήναι 2007–2009], 303–376) mais ces attributions demeurent fortement incertaines.

3 Voir Nathalie Rambault, *Jean Chrysostome : Homélies sur la résurrection, l'ascension et la Pentecôte*, SC 562 (Paris: Cerf, 2014).



homélie sont essentiels du point de vue de la christologie, puisqu'ils nourriront durablement la réflexion des prédicateurs proches de l'école d'Antioche.

## 1 Analyse de l'homélie

Cette homélie se développe en deux temps<sup>4</sup>. Le premier mouvement commente les circonstances de la réunion (1) et le second, beaucoup plus long, explique le sens de la fête et ses implications morales (2–5). Les fidèles, réunis au martyrium de Romanêsia, partagent avec les martyrs (1.1–24), leur évêque (1.25–60) et les anges (1.61–97), l'honneur de célébrer l'Ascension, fête de la réconciliation entre Dieu et les humains (2.1–11). Le prédicateur rappelle comment les humains, après avoir connu le châtement, sont maintenant montés sur le trône du Père (2.12–55), grâce à la médiation du Fils qui a offert au Père, en sa personne, les prémices de la nature humaine (2.56–3.28). La volonté corrompue des humains les a rendus plus déraisonnables que des animaux mais Jésus a fait monter la nature humaine au-dessus de toutes les puissances, jusqu'au trône royal (3.29–4.6). C'est pourquoi, les anges, les archanges, les chérubins et les Justes de l'Ancien Testament se réjouissent de cette réconciliation, eux qui au temps du châtement étaient remplis d'affliction (4.7–5.6). Les anges viennent également, lors de l'ascension jusqu'aux confins des cieux, témoigner de ce mystère invisible aux yeux humains et reconforter les disciples en annonçant le retour du Christ à la fin des temps (5.7–27). L'homéliste distingue l'ascension de Jésus de celle d'Élie (5.27–58). Puis l'auditoire est appelé à attendre le retour du Sauveur. Les justes seront enlevés au milieu des airs alors que les pécheurs attendront leur jugement sur terre (5.59–95). Enfin, Chrysostome encourage les fidèles à réformer dès maintenant leur existence pour mériter d'accueillir avec honneur le roi des anges lors de son retour (5.96–127).

## 2 Une fête célébrée hors-les murs

L'année où prend place notre homélie, les autorités ecclésiastiques de la capitale syrienne décident de célébrer la fête de l'ascension dans le martyrium collectif situé près de la porte de Romanêsia<sup>5</sup>, à l'occasion de l'inauguration des

4 Les références au texte sont données d'après Nathalie Rambault (éd.), *Homélies sur la résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, SC 562 (Paris: Cerf, 2014), 148–199.

5 Sur la rive de l'Oronte opposée à la ville, au nord-est, dans la direction de Constantinople. Voir Wendy Mayer et Pauline Allen, *The Churches of Syrian Antioch (300–638 CE)*, Late Antique History and Religion 5 (Leuven : Peeters, 2012), 94–95.

nouvelles installations réalisées dans le cadre de la reprise en main de l'Eglise par les mélécien<sup>6</sup>. Faut-il voir dans ce déplacement hors-les murs un événement occasionnel ou bien une habitude qui tendait à s'installer dans la liturgie de la cité ? Il est impossible de le savoir faute de témoignages mais l'usage de célébrer les fêtes du calendrier chrétien dans différents espaces urbains et sub-urbains est en plein essor à l'époque où Chrysostome exerce son activité pastorale à Antioche, sous l'épiscopat de Flavien<sup>7</sup>. Cela s'explique par la volonté des mélécien<sup>8</sup> de contrôler l'ensemble des chrétiens de la cité et par la volonté de créer un espace chrétien sur le modèle des sites liturgiques de Jérusalem, afin de s'imposer dans un contexte de très forte compétition avec les diverses cérémonies civiques, païennes et juives, enracinées depuis longtemps dans le paysage festif antiochien<sup>8</sup>.

Quand Chrysostome prend-il la parole ? Le moment exact de la cérémonie n'est pas précisé et il s'avère que plusieurs offices se succédaient les jours de fête<sup>9</sup>. Mais, comme l'homéliste prend la peine d'expliquer l'aménagement du

6 L'homéliste explique à son auditoire les raisons pour lesquelles des travaux ont été réalisés sous l'égide de l'évêque Flavien, présent lors de la cérémonie et désigné par l'expression : « le sage pasteur que voici, lui qui enseigne à notre communauté, lui qui dirige toute chose pour l'édification de l'Eglise » (1.44–46). Le site était utilisé auparavant pour les dévotions privées mais les sépultures des martyrs revendiqués par les mélécien<sup>8</sup> étaient mêlées à celles d'évêques ariens : « Quant à notre peuple, ce n'est pas le premier préjudice venu que les lieux lui faisaient endurer : il courait près des restes des martyrs mais faisait ses prières avec incertitude et hésitation, ignorant l'emplacement des tombes des saints et le lieu où reposaient les trésors véritables » (1.31–35). Flavien est évoqué avec insistance comme étant le maître d'ouvrage d'une telle réalisation : « Conscient de cet inconvénient, le sage pasteur que voici [...], n'a pas supporté plus longtemps d'avoir sous les yeux ce préjudice. [...] Eh bien que fait-il ? Les torrents troubles et fétides, il les a comblés et obstrués en les enfouissant, les sources pures des martyrs, il les a transportées dans un endroit pur » (1.44–51).

7 Voir Emmanuel Soler, « La mise en scène du calendrier liturgique par le clergé mélécien et la géographie festive chrétienne périurbaine » et « Les martyria d'Antioche », dans : *Id.*, *Le sacré et le salut à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. : Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie du Proche-Orient. Beyrouth-Damas-Amman 176 (Beyrouth : Institut français du Proche-Orient, 2006), 180–181 et 201–206. Citons la coutume de commémorer le vendredi saint au Koimêtérion près de la porte de Daphné, le jeudi saint à Daphné dans un lieu rappelant le Mont des Oliviers. Sur ce lieu de culte, voir C. Saliou, « A propos de quelques églises d'Antioche sur l'Oronte », *Topoi* 19 (2014), p. 638–645.

8 Voir Soler, *Le sacré et le salut à Antioche* (voir note 7), 23–40 et 77–89 sur les festivités civiques et païennes ; 95–124 sur le prestige des fêtes juives.

9 Plusieurs prédicateurs pouvaient prendre tour à tour la parole lors d'une même journée, s'il y avait plusieurs offices ou, lors d'occasions spéciales, plusieurs sermons pouvaient se succéder avec des orateurs différents. Voir Wendy Mayer et Pauline Allen, *John Chrysostom* (New York :

site et fait l'éloge du commanditaire en la personne de Flavien, il est certain que notre homélie a été prononcée lors du premier office au martyrium, à l'issue de la procession pendant laquelle les fidèles ont chanté hymnes et psaumes<sup>10</sup>.

Quoi qu'il en soit de l'habitude de célébrer l'ascension en divers lieux d'Antioche et particulièrement près des martyriums, Chrysostome saisit la double opportunité pastorale et politique que lui offre le site de Romanèsia. En exploitant les associations visuelles que lui suggèrent les lieux, il persuade avec plus d'efficacité ses auditeurs de l'importance de l'ascension pour leur propre salut et attire en masse des fidèles qui aiment venir visiter les tombes des martyrs<sup>11</sup>.

### 3 Les lectures de la liturgie

Chrysostome ne fournit aucun renseignement direct concernant les textes lus lors de la liturgie. Chaque Eglise ayant à cette époque des usages parfois différents, il est assez difficile de déterminer les lectures effectuées à ce moment-là<sup>12</sup>. Il est sûr néanmoins que le Psaume 109,<sup>13</sup> et les versets dont Jean fait l'exégèse ont été lus dans l'assemblée.

Le Psaume 109,<sup>14</sup> – « Assieds-toi à ma droite » (3.28) – souligne la portée salvifique de l'ascension. D'une part, il introduit le développement christolo-

---

Routledge 2000), 32; Frans Van den Paverd, *St. John Chrysostom: The Homilies on the Statues*, OCA 239 (Rome: Pontificium institutum orientalium studiorum, 1991), 191–201.

10 Procession confirmée par l'emploi du verbe « amener » dans l'expression « voilà pourquoi nous vous avons amenés (ἡγάγαμεν) ici aujourd'hui » (1.61).

11 Jean constate que la visite aux tombes des martyrs a toujours un effet plus efficace sur l'auditoire que ses propres sermons (voir *Mart.* [PG 50:648.3–39]).

12 Les plus anciens lectionnaires conservés remontent au IX<sup>e</sup> siècle pour la liturgie de Constantinople. Voir Juan Mateos (éd.), *Le typicon de la Grande Église : Ms. Sainte-Croix n° 40, X<sup>e</sup> siècle*, II : *Le cycle des fêtes mobiles*, OCA 166 (Rom : PIOS, 1963). Au V<sup>e</sup> siècle pour la liturgie de Jérusalem (rituel de Jérusalem pour les années 418–439), conservée dans le lectionnaire arménien, traduit du grec. Voir Athanase Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121, II : Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits, introduction, textes, traduction et notes*, PO 36 (Turnhout: Brepols, 1971), 141–390.

13 Selon la numérotation en vigueur dans la Septante.

14 Dans les écrits néotestamentaires, ce psaume évoque l'ascension du Christ : voir Mt 22.44 ; Mc 12.36 ; Lc 20.42 ; Ac 2.34 ; He 1.13 et les premiers apologistes, Justin, 1 *Apol.* 45.2 (Edgar J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* [Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1915], 26–77) ; *Dial.* 32.3 ; 56.14 ; 63 ; 127.5, (Goodspeed, 90–265, cité avec Ps. 23.7) ; Irénée, *Epid.* 48–49 (sc 62, 108–110). Confiant au prophète David le rôle de témoin de l'arrivée du Christ au Royaume, ce psaume est traditionnellement cité par les Pères anténicéens pour réhabiliter les écrits bibliques dénigrés par les chrétiens gnostiques et prouver la résur-

gique sur la nature de celui qui est monté et d'autre part, il explique la signification de l'ascension pour les humains : « le Père a tellement admiré le don, tant en raison de la dignité de celui qui le lui offrait que de la perfection de l'objet offert, qu'il l'a reçu de ses propres mains, a placé le don auprès de lui et a dit : *Assieds-toi à ma droite* » (3.25–28). Dans cette phrase, le terme « dignité » exprime l'égalité du Fils avec le Père et fait référence à la portée salvifique de l'évènement : le Christ a fait monter au ciel la nature humaine. Cette idée importante structure toute la partie liturgique de l'homélie (2.1–5.127). Le verset insiste sur la nature divine du Christ, comme dans l'*Exp. Ps.*<sup>15</sup>, mais doit être également interprété en faveur de la nature humaine de celui qui est monté : « A quelle nature Dieu a-t-il dit : *Assieds-toi à ma droite* ? A celle qui avait entendu : *Tu es terre, et tu retourneras à la terre* » (3.29–31).

Dans les homélies de langue grecque conservées, la lecture de ce Ps 109,1 le jour de l'Ascension est beaucoup moins attestée que celle du Ps 23 et outre Chrysostome, seuls y font référence Chromace d'Aquilée, Basile de Séleucie et Sévère d'Antioche dans son homélie 47 (*Ascens.*), prononcée le 8 mai 514<sup>16</sup>. Jean Chrysostome ne cite pas le Ps 23,7–10, central dans les sermons de Grégoire

---

rection des corps que niaient ces communautés puis, plus tard, pour prouver aux ariens la divinité du Fils. Une recherche dans le TLG, fait apparaître une douzaine de résultats dans l'hérésiologie. Notamment Justin, Irénée et le Ps-Hippolyte. Une cinquantaine de références se rencontrent dans les écrits antiariens d'Eusèbe, Marcel d'Ancyre, Athanase, Epiphane. L'explication qu'en donne Chrysostome dans ses homélies *Exp. Ps.* est elle aussi dirigée contre les adversaires de la divinité du fils, les anoméens, Paul de Samosate, évêque d'Antioche déposé en 269, et contre les idées gnostiques sur la résurrection, véhiculées dans la métropole par Marcion et les Manichéens (*Exp. Ps.* 109 [PG 55:264–279, surtout 264.61–63]). Sur l'Eglise d'Antioche au III<sup>e</sup> siècle et sur Paul de Samosate, voir Charles Pietri, « La géographie nouvelle » et « L'épanouissement du débat théologique et ses difficultés sous Constantin », dans : *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 11 : *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, éd. par Jean-Marie Mayeur et Charles Pietri (Paris : Desclée, 1995), 85–89 et 253–254.

15 *Exp. Ps.* 109.2 (PG 55:267.46–268.15) : « Le Prophète nous montre Dieu et son interlocuteur assis sur le même trône [...] pour nous prouver qu'il y a entre eux égalité d'honneur [...] car le trône étant symbole de royauté, s'il n'y a qu'un seul trône c'est que la royauté a été partagée entre ceux qui s'y sont assis ».

16 Voir Chromace, *Ascens.* (SC 154, 192.105–193.106); Basile de Séleucie, *Assumpt.* (CPG 6659 ; PG 28:1093.21–23 ; 1100.43–46) ; Ps-Chrysostome, 1 *Ascens.* (CPG 4531 ; PG 52:794.29–31) ; Pauline Allen, « Severus of Antioch as Theologian, Dogmatician, Pastor, and Hymnographer: A Consideration of His Work on the Feast of the Ascension », in: *God Went Up Today* (voir note 2), 361–375, en particulier 367.

de Nysse, Chromace et Cyrille d'Alexandrie<sup>17</sup>. Pourtant, le prêtre d'Antioche connaît cette tradition puisqu'il cite le Ps 23 dans sa première homélie pour la Pentecôte : « Les anges, voyant nos prémices emmenées là-haut, se réjouissaient en disant *Chefs, ouvrez vos portes et vous, portes éternelles, ouvrez-vous et le roi de gloire entrera* »<sup>18</sup>. Il est donc clair que la lecture du Ps 23 se pratiquait à Antioche lors de la fête de l'Ascension, bien que les autres écrits authentiques de Jean ne proposent aucun commentaire ni citation des versets 7–10 de ce Psaume. L'usage de ce psaume dans la liturgie de l'ascension est d'ailleurs confirmé pour le milieu antiochien aux v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles, comme en témoignent l'homélie nestorienne *Assumpt.* et l'homélie 47 de Sévère d'Antioche<sup>19</sup>.

Ac 1 : L'épître du jour porte à la connaissance de l'auditoire le récit de l'ascension au chapitre 1 des Actes des Apôtres, seul texte canonique avec Lc 24,51 rapportant l'évènement<sup>20</sup>. Cette lecture est mentionnée dans plusieurs sermons pour l'Ascension<sup>21</sup>. Chromace indique qu'il vient d'être lu dans l'assem-

17 Ps 23, voir Grégoire de Nysse, *Ascens.* (CPG 3178 ; GNO 9, 325–327) ; Ps 23 et Is 63,1 associés pour souligner l'incarnation, voir Chromace, *Ascens.* (SC 154, 188–191), Cyrille d'Alexandrie, *Ascens.* (CPG 5281 ; Cornelis Datema, « Une homélie inédite sur l'ascension », *Byz* 44 [1974], 127–130). Etude complète sur l'usage du Ps 23, voir aussi Jean Daniélou, « Les Psaumes dans la liturgie de l'ascension », *MD* 21 (1950), 40–56. L'association du Ps 23 à Is 63,1 est antérieure à l'adoption de la fête du quarantième jour : le Ps-Hippolyte (*Frgm. Ps.* 20.6) rapporte le dialogue entre les anges éclaireurs et les gardiens des portes. Le TLG fournit plusieurs références dans les écrits d'Eusèbe, toujours dans le cadre d'une démonstration de la divinité du Christ, chez Origène (*Comm. Matt.* 16.19 ; *Comm. Jo.* 6.56) où pour la première fois le Ps 23 est associé à Is 63,1, chez Athanase (ex. *Inc.* 25.6 ; *Syn.* 49.5 ; *C. Ar.* 26.97, 26.384 ; *Ep. Marcell.* [PG 27:11] ; *Exp. Ps.* [PG 27:140–141]) et Dydimé (*Comm. Ps.* 22–26.10).

18 Voir *Pent.* 5.45–47 (CPG 4343.1 ; SC 562, 246).

19 *Assumpt.*, l. 21–54 (CPG 4739 ; Baur, 118–119), l'emploie pour insister sur l'incarnation. Sévère cite les versets 8 et 10 du Ps 23 (voir Allen, « Severus of Antioch » [voir note 15], 368). Voir aussi Ps-Chrysostome, 3 *Ascens.* (CPG 4533 ; PG 52:797.8–14) qui utilise le Ps 23 pour parler du combat du Christ contre le Diable avant la montée ; 5 *Ascens.* (CPG 4535 ; PG 52:801.49–55).

20 Plusieurs textes néotestamentaires font référence à l'accomplissement de l'ascension (par ex. Col 3,1, Ph 3,20 etc.) ou l'annoncent (par ex. Mc 14,62) : voir l'étude détaillée de John Gordon Davies, *He Ascended into Heaven* (London: Lutterworth, 1958), 24–46.

21 Ps-Epiphané de Salamine, *Assumpt.* (CPG 3770 ; PG 43:485.23–41) ; homélie nestorienne *Ascens.*, l. 38–41 (CPG 4737 ; Baur, 124) ; Basile de Séleucie, *Assumpt.* (CPG 6659 ; PG 28:1100.35–36) ; Ps-Chrysostome, 1 *Ascens.* (CPG 4531 ; PG 52:792.31–32) ; 3 *Ascens.* (CPG 4533 ; PG 52:798.11–15) ; 4 *Ascens.* (CPG 4534 ; PG 52:801.10–11) ; *Assumpt.* (CPG 4642 ; PG 61:712.58–60) ; Maxime de Turin, dans une homélie qui suit une tradition antérieure à l'adoption d'une fête distincte de la Pentecôte, *Serm.* 44.2 (Nadine Plazanet-Siarri, *Maxime de Turin prêche l'année liturgique*, CPF 65 [Paris : Migne, 1996], 155).

blée : «Votre dilection vient de l'entendre dans la présente lecture, que notre Seigneur et Sauveur, en présence de ses disciples, et sous leurs yeux, est monté au ciel [...] »<sup>22</sup>. De même Egérie en porte témoignage pour la version primitive de la fête et l'on sait que cette lecture figure lors de la fête du quarantième jour à Jérusalem au début du v<sup>e</sup> siècle, d'après le lectionnaire arménien<sup>23</sup>. Elle tend probablement à se généraliser à cette époque, dès lors que la fête du quarantième jour est adoptée mais n'est pas mentionnée dans toutes les homélies conservées<sup>24</sup>. Cela dépend du nombre de prédications réparties dans la journée de l'Ascension et du moment auquel la lecture de l'Apôtre est faite. Au x<sup>e</sup> siècle, la lecture d'Ac 1 est inscrite dans le lectionnaire de Constantinople<sup>25</sup>. Chrysostome porte à l'attention de son auditoire les versets 10 et 11 : « Voici deux hommes en vêtement éclatant [qui s'adressent aux disciples] : *Hommes de Galilée, ce Jésus qui a été enlevé au ciel du milieu de vous, viendra de la même manière que vous l'avez vu allant au ciel* ». L'explication est centrée sur le rôle de ces hommes assimilés à des anges<sup>26</sup> parce qu'ils portent un vêtement blanc et parce qu'ils viennent apporter un message<sup>27</sup>. « Pour quelle raison les anges sont-ils venus apprendre [aux disciples] sa montée au ciel ? » (5.5-6). En annonçant le retour du Christ à la fin des temps, leur mission est double. D'abord consoler les disciples : « C'est pourquoi l'ange mit fin au chagrin qu'ils éprouvaient

22 Chromace, *Ascens.* 1 (SC 154, 184.4-6).

23 Voir Egérie, *Itin.* 43.4, 43.38 (SC 296, 300-301), et Patrick Regan, « The Fifty Days and the Fiftieth Day », *Worship* 55 (1981), 194-218, notamment 210.

24 Lecture d'Ac 1,10-11 dans les textes de langue grecque : voir Ps-Epiphane, *Assumpt.* (CPG 3770 ; PG 43:485) ; homélie nestorienne *Ascens.*, l. 39 (CPG 4737 ; Baur, 123) ; Basile de Séleucie, *Assumpt.* (CPG 6659 ; PG 28:1100) ; Ps-Chrysostome, 1 *Ascens.* (CPG 4531 ; PG 52:792) ; 3 *Ascens.* (CPG 4533 ; PG 52:798) ; 4 *Ascens.* (CPG 4534 ; PG 52:801) ; *Assumpt.* (CPG 4642 ; PG 61:712). Parmi les trois homélies cathédrales de Sévère d'Antioche prononcées le jour de l'ascension, Ac 1 n'est mentionné que dans l'homélie 71, à travers le verset 11. Rien n'indique qu'il ait été lu avant la prédication.

25 Voir J. Getcha, *Le Typicon décrypté : Manuel de liturgie byzantine*, Liturgie (Paris : Cerf, 2009), 300.

26 Même interprétation dans *Hom. Act.* 2.2-3 (CPG 4426 ; PG 60:29) : « Ce sont des anges qui leur apparurent sous une forme humaine, et avec un visage riant [...] Ces deux anges avaient revêtu une forme humaine, afin de ne point effrayer les apôtres ».

27 D. Marguerat explique que le récit de Luc suggère lui-même une telle interprétation car les deux hommes en blanc y assument le rôle dévolu aux êtres célestes qui interpellent les femmes devant le tombeau vide dans Lc 24.4-5 et la blancheur de leur tenue renvoie au monde céleste. Voir Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Commentaire du Nouveau Testament. Série 2 Va (Genève : Labor et Fides, 2007), 48.

suite à son départ en les consolant par son retour » (5.16–18)<sup>28</sup>. Ils confirment en outre le prodige insaisissable pour des yeux humains – « la distance était grande, et la puissance de notre vue n'était pas suffisante pour voir un corps être enlevé jusqu'aux cieux. Mais, comme un oiseau qui vole vers les hauteurs, plus il monte vers les hauteurs, plus il se dissimule à notre vue ; de même en vérité, ce corps aussi, plus il s'élevait vers les hauteurs, plus il se dissimulait, parce que la faiblesse de nos yeux ne permettait pas de le suivre d'assez près en raison de l'énorme distance. Aussi les anges sont-ils venus leur apprendre son départ au ciel » (5.31–41) – en expliquant la nature de cette ascension : « afin qu'ils ne pensent pas qu'il est comme monté au ciel, comme Elie, mais qu'il est monté au ciel ». L'usage que fait Jean d'Ac 1,11 infléchit légèrement la fonction du récit tel qu'il apparaît dans le texte de Luc. Selon D. Marguerat, le rôle des anges chez Luc est avant tout d'insister sur la parousie finale, de confirmer que le retour du Christ est aussi crédible que son départ au terme des quarante jours<sup>29</sup>. Cependant la lecture faite par Chrysostome se trouve bien évidemment à l'état sous-jacent dans le texte lucanien<sup>30</sup>.

Lc 17,22–37 : La lecture évangélique précédant la prédication semble avoir été Lc 17,22–37. Replaçant l'évènement de l'ascension dans l'économie du salut, Chrysostome développe l'exégèse de Lc 17,34–35 et cite 1 Th 4,16–17<sup>31</sup>, versets

28 Voir *Hom. Act. 2.4* (PG 60:30) : « ils ajoutent aussitôt, pour prévenir toute pensée de tristesse : *Il viendra de la même manière*. Les apôtres respirèrent donc un peu, en apprenant que Jésus ne leur était pas enlevé pour toujours, et qu'il reviendrait de la même manière qu'il était monté au ciel ».

29 Voir Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (voir note 27), 48.

30 Voir *Hom. Act. 2.3* (PG 60:29), même exégèse : « Une parole divine pouvait seule nous apprendre ce qui suivit l'ascension car l'œil ne pouvait atteindre ces hauteurs incommensurables, ni s'assurer que le Christ s'était véritablement élevé jusqu'aux cieux. Aussi qu'est-il arrivé ? Les apôtres savaient que celui qui s'élevait était Jésus-Christ, et ils s'en rapportaient sur ce point au témoignage de ses propres paroles ; mais, parce qu'ils ne pouvaient plus le reconnaître dans un si prodigieux éloignement, il fut nécessaire que des anges vinssent les assurer qu'il était entré dans les cieux ». Dans ce sermon, l'interprétation d'Ac, 1,11 sert à exprimer la christologie de Chrysostome, qui consiste en une expression équilibrée de la nature de Jésus : « Les anges ne disent pas : ce Jésus qui a été élevé, mais « qui est monté au ciel », pour montrer au contraire dans ce mystère l'action de sa divinité. Quand ils veulent désigner son humanité, ils disent : *Ce Jésus qui, du milieu de vous, a été élevé dans le ciel, viendra de la même manière*. Car ici la divinité élève l'humanité. *Il viendra*, disent-ils, et il ne sera pas envoyé ».

31 La citation de 1 Th 4,16–17 n'est pas commentée. Elle introduit les versets de Lc et sert à obtenir une réforme des modes de vie (voir aussi *Hom. 1 Thess. 8.2* [PG 62:439]). Par la suite, 1 Th 4,16–17 deviendra un élément constitutif des péroraisons sur l'ascension chez des auteurs influencés par Chrysostome, tels Basile de Séleucie et le



annonçant la venue du Sauveur à la fin des temps : « Le Seigneur en personne descendra du ciel au signal donné, au son de la voix d'un archange et nous, les vivants qui avons survécu, nous serons emportés dans les nuages à la rencontre du Seigneur, dans l'air, mais pas tous » (5.61–64, 1 Th 4,16–17,) et « ils trouveront deux femmes dans un moulin en train de moudre, une seule sera prise et une seule sera laissée, deux personnes dans un seul lit, une seule sera prise et une seule sera laissée » (5.67–69, Lc 17,34–35). Le lit symbolise la situation sociale des privilégiés, le moulin, celle des défavorisés. De même que chez les riches, « [...] chez les pauvres, certains seront sauvés et d'autres périront » (5.74–75)<sup>32</sup>. Dans chacune des deux situations, « les justes » seront enlevés au ciel, « emportés dans les nuages », « à la rencontre [du Christ] au milieu de l'air » (5.78–79). En revanche, les autres attendront leur « juge », « leur peine », « la décision [...] du Seigneur » (5.78–79). Le commentaire de ce *logion* de Lc 17 semble constituer un cas assez isolé dans l'ensemble de la prédication pour l'Ascension. Il n'est à ma connaissance ni commenté ni mentionné dans les homélies appartenant à la sphère d'influence d'Antioche.

#### 4 La christologie de l'homélie : l'humain et le divin réunis au ciel

L'homélie présente un discours sur le Christ conforme à la tradition nicéenne et à la christologie développée dans les sermons pour l'Ascension des auteurs contemporains de Chrysostome.

##### 4.1 Une ascension corporelle

La majeure partie des références à l'ascension du Christ dans la période antérieure à l'adoption de la fête du quarantième jour, ont été développées par les hérésiologues dans des écrits contre les ariens, pour démontrer la divinité de Jésus. Dans ce contexte, pour donner toute son importance à l'évènement dans l'économie du salut, il était également essentiel d'insister sur l'incarnation. C'est ce que font Origène, Athanase et Didyme, parmi les premiers écrivains de langue grecque<sup>33</sup>. Cette insistance sur l'aspect corporel de l'ascension permet

---

Pseudo-Chrysostome du sermon 1 : voir Basile de Séleucie, *Assumpt.* (CPG 6659 ; PG 28:1100.35–37) ; Ps-Chrysostome, *1 Ascens.* (CPG 4531 ; PG 52:794.25–31).

32 Voir *Hom. Matt.* 77.2 (PG 58:704.45–49) : « L'apôtre montre ici que les riches ne périraient pas tous, et que les pauvres ne seraient pas tous sauvés. Il assure qu'il s'en sauverait et qu'il en périrait de part et d'autre ».

33 D'après les résultats de l'enquête menée avec le TLG, citons Origène, *Comm. Matt.* 16.19.31–32 évoque l'Ascension du corps du Sauveur : ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου σώματος ἀνόδου ; deux



à ces auteurs de développer la scénographie de l'arrivée devant les portes du ciel et le dialogue basé sur le Ps 23,7-10 et Is 63,1, tenu entre les anges et les gardiens des portes qui ne reconnaissent pas le Fils dans l'homme ensanglanté qui se présente à eux. La même problématique s'impose ici à Chrysostome, évoquer avec rigueur un mystère qui met en scène un Christ Dieu et homme, devant un auditoire composé de personnes ouvertes aux thèses anoméennes et manichéennes<sup>34</sup>. Pour cela, le prêtre d'Antioche précise que le Christ est monté avec son corps (5,23), ce qui lui permet de souligner à quatre reprises dans l'homélie l'importance de ce mystère pour le salut humain : « Nous avons été aujourd'hui transportés dans le ciel », « nous sommes montés vers le royaume d'en-haut », « nous avons pris possession du trône royal » (2.30-32), « [nous voyons] notre nature étinceler à côté du trône royal, resplendir de gloire et de beauté immortelle » (4.6). L'Ascension ne célèbre pas seulement la montée du Fils auprès du Père, ce sont bien nous, les humains, qui sommes concernés grâce à la nature même du Fils<sup>35</sup>.

---

références chez Athanase: *Ep. Marcell.* (PG 27:17.11) parle d'ascension corporelle aux cieux : τὴν εἰς οὐρανὸς σωματικὴν αὐτοῦ ὁδὸν; *Exp. Ps.* (PG 27:141.47) : « avec la chair (μετὰσαρκός) » ; plusieurs références chez Didyme, voir TLG *sub verba* ἄρατε πύλας. Pour une étude globale des emplois de la péricope, voir André Rose, « 'Attollite portas, principes, vestras...' : Aperçus sur la lecture chrétienne de Ps. 24 (23) », dans : *Miscellanea Liturgica: In onore di sua eminenza Il Cardinale Giacomo Lercaro*, 1 (Rome : Desclée, 1966), 453-78.

34 Voir SC 561, 24-29. Les gnostiques chrétiens et les manichéens partageaient une conception docète du Christ, niant sa réelle humanité : « Le Christ ne s'est pas réellement incarné : sa substance était purement spirituelle [...] il n'y a eu qu'un sauveur fantôme qui apparaît à un moment, mais sans revêtir une chair réelle ni l'homme historique intégral. Son corps, [...] ses souffrances et sa passion n'ont été qu'apparentes », Henri-Charles Puech, « La Gnose et le temps », dans : *En quête de la Gnose, 1 : La Gnose et le temps et autres essais*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1978), 265-266. M. Scopello cite plusieurs textes gnostiques interprétant la Passion de Jésus comme un leurre pour égarer le démiurge et ses créatures : voir Madeleine Scopello, « Courants gnostiques », dans : *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 1 : *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, éd. par Luce Pietri et al. (Paris : Desclée, 2000), 344-345. Ainsi Jésus quitte-t-il définitivement son corps terrestre lors de son ascension, sa dimension humaine n'étant qu'une apparence revêtue lors de sa descente sur terre. Il est le Sauveur mais descend pour ramener l'âme vers sa demeure originelle. Voir Madeleine Scopello, *Les évangiles apocryphes* (Paris : Plon, 2007), 67-72.

35 Les autres homélistes, contemporains ou postérieurs, insistent de façon semblable. Écoutons Chromace dire « notre chair régner au ciel », le Ps-Epiphané, « notre chair sur le trône royal », « notre corps conduit aux cieux ». Basile de Séleucie en fait le sujet principal de la fête. Il parle de « l'humain monté au ciel ». Chromace, *Ascens.* 3 (SC 154, 190.72-73). L'évêque d'Aquilée insiste particulièrement sur cette idée : voir aussi *Ascens.* 1-4 (SC 154, 184.6 ; 186.21, 23, 33 ; 188.66, 70 ; 190.88, 91 ; 192.97, 112) ; conclusion de la péroration : « la

#### 4.2 *Le Christ Dieu et homme*

La mention de l'ascension corporelle, condition au salut humain, est équilibrée par l'exégèse de 4 R 2,11. Si Jésus est monté avec son corps, ce voyage n'est pas de même nature que celui d'Elie. Le Christ « est monté au ciel (εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέβη, 5.42–43) » alors que le prophète « est monté comme au ciel (ὥς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέβη 5.41–42) ». Chrysostome, comme Cyrille de Jérusalem avant lui, bâtit son interprétation sur la présence de ὥς dans le texte de la Septante<sup>36</sup>. Souligner cette différence de nature entre les deux événements s'impose à Chrysostome, dans une ville où le judaïsme, anciennement et fortement implanté, attire aussi les chrétiens<sup>37</sup>. Dans un passage de l'*Exp. Ps.* 46, Chrysostome distingue les deux événements par l'emploi d'un vocabulaire différent. Il choisit « enlèvement » pour Elie, limitant ainsi l'usage de « montée » pour le Christ. Distinction fondamentale car l'enlèvement suppose une intervention extérieure alors que l'autre terme prouve que Jésus parcourt lui-même<sup>38</sup> le chemin de cette prodigieuse ascension que les auditeurs de notre homélie sont invités à suivre des yeux (3.31–43 ; 5.34–39). Dans l'homélie *Ascens.*, Chrysostome ne cherche pas à employer des termes différents pour évoquer les deux voyages. Il utilise indifféremment « monter » et « enlevé ». Bien que les termes employés soient différents, la conclusion est semblable : « Elie a été comme enlevé (ἀνελήφθη, 5.45) au ciel car il était un serviteur (δούλος, 5.45), Jésus a été enlevé (ἀνελήφθη, 5.46) au ciel car il était Maître (Δεσπότης, 5.46) ».

---

chair de notre corps étant montée au ciel aujourd'hui dans le corps du Christ [...] » (SC 154, 194.117–118). Ps-Epiphane, *Assumpt.* (CPG 3770 ; PG 46:483.45) ; Cyrille d'Alexandrie, *Ascens.* (CPG 5281 ; Datema, 127.15) ; Basile de Séleucie, *Assumpt.* (CPG 6659 ; PG 28:1092.24) ; voir aussi Diadoque de Photicé, *Ascens.* 3 (CPG 6107 ; SC 5ter, 166.15–26) ; Ps-Chrysostome, 1 *Ascens.* (CPG 4531 ; PG 52:791.34) : « fête de l'ascension de la chair au ciel » ; 2 *Ascens.* : « Notre nature siégeant à la droite de Dieu », « l'homme monté vers la royauté la plus haute » (CPG 4532 ; Rambault, « In Ascensionem sermon 2 » [voir note 2], 317.110–124) ; *Assumpt.* (CPG 4642 ; PG 61:712.50).

36 4 R 2,11. Cyrille semble être le premier à utiliser l'exégèse de ce verset dans un cadre apologétique, contre les juifs qui contestaient l'ascension et le statut divin de Jésus : *Catech.* 14.25 : « Elie alla comme au ciel ; Jésus au ciel ». Voir Cyrille de Jérusalem, *Les catéchèses*, trad. par Jean Bouvet (d'après le texte de la PG 33:332–1128), *Saint Cyrille de Jérusalem : Les catéchèses baptismales et mystagogiques*, CPF 53–54 (Paris : Migne, 1993), 228. L'*Assumpt.* du Ps-Epiphane et le sermon nestorien *Ascens.* pratiquent la même exégèse dans un contexte polémique identique : Ps-Epiphane, *Assumpt.* (CPG 3770 ; PG 46:481.13–25) : « Pourquoi, vous les Juifs, disséquez-vous en aveugles les Livres et pourquoi ne regardez-vous pas les lettres pour elles-mêmes avec exactitude ? » ; *Ascens.* (CPG 4737 ; Baur, 123.16).

37 Voir Emmanuel Soler, « Le prestige des fêtes et des rites juifs à Antioche à la fin du IV<sup>e</sup> siècle », dans : *Le sacré et le salut à Antioche* (voir note 7), 95–135.

38 *Exp. Ps.* 46 (CPG 4413 ; PG 55:213–214).

Les modalités entre les deux événements sont elles aussi différentes : le char de feu d'Elie<sup>39</sup>, véhicule de transport, s'oppose au nuage sur lequel le Christ prend place. Chez Jean comme chez de nombreux homélistes dont nous avons conservé les textes sur l'ascension, le Christ s'élève sur un nuage<sup>40</sup>, d'après Ac 1,9, Is 19,1 et Ps 103,3. Pour Chrysostome, ce nuage prouve sa divinité. Il marque la supériorité du « Maître » sur « le serviteur ». A notre connaissance, Jean est le premier à assimiler ce nuage à un « trône royal »<sup>41</sup>. Il dit : « Lorsqu'il fallait appeler le serviteur, [le Père] envoyait un char mais lorsque c'était le Fils, un trône royal ; et pas un simple trône royal mais celui du Père en personne » (5.47-49)<sup>42</sup>. Ces références à l'enlèvement d'Elie seront en partie reprises par des homélistes influencés d'une façon ou d'une autre par Chrysostome<sup>43</sup>.

39 Voir 4 R 2,11. Pour Grégoire le Grand, le char souligne l'humanité totale d'Elie qui à travers ce moyen de transport montre « qu'il avait besoin d'une aide extérieure ». Voir *Hom. ev.* 29.5 (PL 76:1216). Plusieurs développements de cette homélie prononcée le 24 mai 591, sont inspirés de Chrysostome.

40 Chromace, *Ascens.* 1 (SC 154, 184.7) ; l'homélie nestorienne *Ascens.* (CPG 4737 ; Baur, 123.17), cite aussi, contre les juifs, la prédiction faite par Dn 7,13-14 ; Diadoque, *Ascens.* (CPG 6107 ; SC 5ter, 166.3 ; 167.29-34) : la venue du nuage prouve que l'ascension corporelle ; Basile de Séleucie, *Assumpt.* (CPG 6659 ; PG 28:1097.1) ; Ps-Chrysostome, 4 *Ascens.*, (CPG 4534 ; PG 52:801.70) ; 2 *Ascens.* (CPG 4532 ; PG 52:796.40) ; *Assumpt.* (CPG 4642 ; PG 61:712.61). Voir aussi Cyrille de Jérusalem, *Catech.* 4.13-14 (Bouvet, 70).

41 Cette exégèse est à replacer dans la tradition biblique. Dans l'Ancien Testament, la nuée revêt la double fonction de cacher et révéler la présence de Dieu. D. Marguerat constitue un dossier de ces références. Voir Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (voir note 27), 47. Dans *Catech.* 14, Cyrille de Jérusalem résume ce qu'il a dit la veille, un dimanche, dans un sermon disparu : « Enoch a été transporté mais Jésus est monté [...] Elie a été enlevé sur un char de feu [...], il s'en est allé comme au ciel mais c'est « au ciel » que Jésus s'en est allé » (*Catech.* 14.25 [Bouvet, 228]). Peut-être Cyrille considérait-il le nuage comme un signe de la divinité du Christ. Une autre interprétation est donnée à la même époque que Chrysostome, par Chromace : « en montant au ciel, le Christ n'avait nullement besoin de l'aide d'une nuée, lui qui, avant le monde, avait aussi créé les nuées » (*Ascens.* 1 [SC 154, 184.12-13 ; 185]), ce qui tendrait peut-être à démontrer que les adversaires de la divinité du Christ utilisaient l'argument du nuage à leur compte.

42 Sur la dignité royale, validée par l'apparition du nuage, Voir *Hom. Act.* 2.2 (PG 60:28) : « Cette nuée était un signe que déjà il avait pénétré dans les cieux. Et en effet, ce ne fut point un tourbillon de feu ni un char de feu qui le reçut comme le prophète Elie, mais une nuée qui symbolisait le ciel lui-même, selon cette parole du Psalmiste : *des nuages, le Seigneur fait son char* (Ps 103, 3). Quoique cette parole s'applique principalement à Dieu le Père, on peut néanmoins l'entendre de Jésus-Christ, comme se rapportant à la puissance divine, car autrement la nuée n'aurait aucune signification symbolique [...] Reconnaissons donc en lui le roi des cieux, puisque son Père lui envoie un char royal ».

43 Voir Basile de Séleucie, *Assumpt.* (CPG 6659 ; PG 28:1097) qui souligne le prodige de l'ascension en l'opposant aux enlèvements bibliques sur un char de feu (PG 28:1097.9) : « Elie

Appeler le Christ « Maître » (5.46), c'est souligner son statut d'égalité avec le Père. Chrysostome le fait communément, comme bien d'autres nicéens. Cependant l'appellation prend tout son relief le jour de la fête de l'Ascension. L'homéliste prend également soin de montrer que le « Maître » n'est pas une créature à la tête des autres, y compris des puissances célestes, comme l'affirmaient les partisans de Macédonius<sup>44</sup>. Ainsi une comparaison à visée pédagogique, évoquant les chérubins gardiens du Paradis et leur affliction face au châtement qui s'est abattu sur les humains, les assimile aux serviteurs qui emmènent l'un des leurs en prison sur ordre du maître (4.16–19). Dans l'homélie, le terme de « Maître » employé dix fois au total est généralement réservé au Père, de sorte que l'employer aussi pour le Fils, souligne parfaitement la volonté d'orthodoxie du prédicateur. C'est aussi dans un contexte particulier que Chrysostome le nomme trois fois « Fils ». La première mention exprime sa fonction de médiateur de la rédemption (2.64). C'est une façon de dire que le Christ assume ce rôle en raison de son statut divin. Les deux autres emplois de « Fils » s'expliquent par la volonté de montrer sa supériorité sur Elie, prophète mais simple humain (5.49). De la même manière, le nom « Jésus » se rencontre trois fois dans un contexte où il est nécessaire de mettre l'accent sur son humanité : l'évocation de la tristesse des disciples, démunis devant la séparation d'avec leur maître et ami (5.8), l'allusion au moment de son ascension (5.46) et enfin pour souligner la supériorité de son ascension sur celle d'Elie. Cette

---

est monté comme au ciel » (PG 28:1097.12), « Elie n'est pas monté au ciel » (PG 28:1097.19–20). Comme chez Proclus (voir Davies, *He Ascended into Heaven* [voir note 20], 131), chez Basile, ces enlèvements accréditent la croyance en la résurrection des morts. Voir aussi l'auteur antiochien de l'homélie nestorienne *Assumpt.* (CPG 4739 ; Baur, 119.64–70) ; Proclus, *Ascens.* (CPG 5820 ; PG 65:833–837 [= PG 79:1497–1500]), texte attribué par Photius à Nil d'Ancyre) et dans un fragment d'une autre homélie sur l'ascension cité par Photius (PG 79:1500–1501, surtout 1501). L'auteur pseudo-Chrysostomien d'*Ascens.* (CPG 4531 ; PG 52:791.37–40) utilise, comme Luc dans Ac 1,2 et 11, comme 4 R 2,9–11 pour Elie, et comme Chrysostome, la voix passive et le verbe ἀναλαμβάνειν, « être enlevé vers les hauteurs ». Il explique l'expression « comme au ciel » et conclut : « Elie est passé d'un lieu à l'autre tandis que le Christ est monté d'où il était descendu ». Ce développement s'intègre dans une explication de la double nature du Christ. Voir aussi 2 *Ascens.* (CPG 4532 ; PG 52:796.23–31), centon habilement construit de passages de *Hom. Act.* 2 et *Ascens.*, il reprend précisément l'exégèse de Chrysostome, emploie les termes « esclave » et « Maître », oppose le char de feu au nuage signe de royauté. Voir enfin 5 *Ascens.* (CPG 4535 ; PG 52:801.72–74) : « Aujourd'hui le Christ notre Maître s'est élevé depuis les hommes vers les cieux, ne se déplaçant pas vers le ciel comme Enoch ni comme Elie, sur un char de feu ».

44 Macédonius, patriarche de Constantinople, arien, déposé en 360. Ses idées sont à l'origine de la doctrine dite pneumatomaque parce qu'elle niait la divinité de l'esprit saint, élaborée par ses partisans après sa mort et jugée hérétique par le concile de Constantinople en 381.

ascension est en effet d'une nature différente de celle du prophète non seulement parce que le Christ est Dieu mais aussi parce qu'en s'incarnant, il a rendu possible le rachat de l'humanité. Enfin, dernière preuve du soin pris ici par Jean pour exprimer une christologie orthodoxe rigoureuse, il prend la peine d'utiliser toute la titulature du Christ lorsqu'il évoque sa descente : « lorsque naquit notre Seigneur Jésus Christ selon la chair » (4.57–58).

#### 4.3 *Le Christ médiateur*

Pour G. Rémy qui a étudié de façon exhaustive le concept paulinien du Christ médiateur<sup>45</sup> chez les Pères grecs<sup>46</sup>, Jean est le premier à avoir donné dans ses nombreux commentaires, une place fondamentale à ce concept. Rémy démontre que sa présence, sous la forme que lui donne Paul, est marginale dans l'œuvre des prédécesseurs de Chrysostome. Parmi les œuvres de l'antiochien, c'est d'ailleurs l'homélie *Ascens.* qui « contient la synthèse la plus élaborée de la médiation »<sup>47</sup>.

Le Christ apparaît comme le médiateur de la réconciliation entre Dieu et les humains. En résumé du long développement qu'il consacre à cette idée centrale de l'homélie, Chrysostome écrit : « Voici ce qui est prodigieux : ce n'est pas du fait de ceux qui étaient injustement en colère contre Dieu, mais parce que lui, dont la colère était juste, nous a lancé un appel, c'est ainsi que la paix fut faite. [...] Le médiateur, c'est le Fils de celui qui console, [...]. Il a lui-même à la fois assumé la peine dont nous étions redevables au Père, et lui-même enduré les violences et les injures que nous avons infligées à Dieu [...] Il a pris les prémisses de notre nature et les a emmenées à Dieu » (2.56–73; 3.23–25).

Pour expliciter la relation entre médiateur et réconciliation, Jean s'appuie sur la définition traditionnelle du médiateur qui règle les conflits : « lorsque deux personnes se détournent l'une de l'autre et ne veulent pas se réconcilier, une autre personne arrive, s'interpose et dénoue l'inimitié qui régnait entre les deux » (2.66–69). Rappelons qu'avant Chrysostome, la notion de médiation appliquée au Christ était très peu commentée dans une optique paulinienne. Médiateur s'employait comme synonyme d'intermédiaire et, alimentant le débat trinitaire entre ariens et nicéens, était rejeté par ces derniers<sup>48</sup>. Chrysostome ouvre donc la voie à une interprétation partagée par

45 L'idée de Christ médiateur est énoncée dans Ga 3,19–20 ; 1 Tm 2,5 ; He 8,6 ; 9,15 ; 12,24.

46 Gérard Rémy, « Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs », *RThom* 96/3 (1996), 397–452. L'étude consacrée à Chrysostome se trouve à 434–441.

47 Rémy, « Du Logos intermédiaire au Christ médiateur » (voir note 46), 438.

48 Voir Rémy, « Du Logos intermédiaire au Christ médiateur » (voir note 46), 407–434. L'interprétation chrysostomienne est esquissée chez Grégoire de Nysse dans le cadre de

la postérité : le Christ est médiateur de la réconciliation parce qu'il s'est offert comme prémices représentatives de tout le genre humain et que les bienfaits de son sacrifice sont universels. Cette fonction de réconciliateur l'homéliste la trouve chez Paul, du moins est-ce l'interprétation qu'il donne de Ga 3,13 : « Veux-tu apprendre comment lui-même a assumé la peine de là-bas et les injures d'ici-bas ? *Le Christ*, dit-il, *nous a racheté de la malédiction de la loi, parce qu'il est devenu malédiction, pour nous* » (2.78–80). Volontairement, de sa seule initiative, il se substitue au condamné pour recevoir un châtiment exercé par ceux-là mêmes qui ont commis une faute envers Dieu : « Il a lui-même à la fois assumé la peine dont nous étions redevables au Père, et lui-même enduré les violences et les injures que nous avons infligées à Dieu » (2.73–76). Le souci de souligner que Jésus est à l'origine de la démarche se retrouve dans l'expression suivante : « [...] il n'a pas renoncé à tout faire, à souffrir et à fournir bien des efforts, avant d'avoir ramené à Dieu l'adversaire et l'ennemi et d'en avoir fait un ami » (2.84–86). Pour éviter de laisser croire que Dieu a reporté sa colère sur Jésus, Chrysostome insiste à maintes reprises sur l'amour que celui-ci porte aux humains<sup>49</sup>. Dieu n'a pas planifié un tel sacrifice expiatoire, mais accepter la mise à mort de son Fils est pour Dieu une preuve indiscutable de sa *philanthropia*<sup>50</sup>. Contre les anoméens, le prêtre d'Antioche se doit de montrer que le Fils n'est pas la créature du Père mais que, égal en dignité, il est doué d'une certaine liberté de jugement, et contre les manichéens, il ne doit absolument pas laisser croire que le Dieu de l'ancien testament est un être pervers. Il souligne par ailleurs cette idée dans l'homélie : Dieu « est aimant, [...] doux, [...] bon, [il] a tout dirigé en vue de notre salut » (2.21–23). Dans sa colère, Dieu parle à l'homme « comme à un ami de même rang » (2.38). Aussi Jean tempère-t-il de trois façons les termes « inimitié » et « longue guerre » (2.5–6) qu'il emploie pour évoquer le contentieux entre Dieu et les humains. D'abord en mettant en avant la responsabilité humaine : « nous avons irrité le Maître » (2.12), « ce n'était pas notre nature qu'il haïssait mais notre perversité dont il se détournait avec horreur » (2.32). « L'adversaire et l'ennemi », ce n'est pas Dieu mais l'être

---

sa polémique avec l'arien Eunome (Rémy, « Du Logos intermédiaire au Christ médiateur » [voir note 47], 418–424).

49 Motif essentiel de la *Philanthropia* divine dans la théologie chrysostomienne (voir Jean Chrysostome, *Hom. Gen.* [SC 433, 377–378, note complémentaire Brottier]), cette notion apparaît surtout dans le développement consacré à la réconciliation (2.8 ; 11 ; 14 ; 47).

50 Voir *Hom. Rom.* 13.3–4 (CPG 4427 ; PG 60:512) ; *L'Hom. Jo.* 27 (CPG 4425 ; PG 59:159) condamne sévèrement l'ingratitude des humains : « Ces créatures ingrates, Dieu les a aimées [...] Jamais un père n'a fait pour un fils ce que Dieu a fait pour de méchants esclaves ! ». Voir aussi *Hom. 2 Cor.* 11 (CPG 4429 ; PG 61:478).

humain (2.85). Puis en invoquant la pédagogie divine : « Le Seigneur exposait [à l'homme] les motifs de la catastrophe qui allait avoir lieu » (2.39). Dieu est un ami et veille, comme un père aimant, aux progrès spirituels de son enfant. Enfin, Chrysostome suggère que Dieu n'a pas réalisé sa menace, qu'elle n'avait qu'une fonction pédagogique : « notre espèce se conduisait autrefois avec tant de perversité qu'elle a couru aussi le risque d'être chassée de la terre » (2.42–44).

Le concept des prémices<sup>51</sup>, quant à lui, relie le motif de la médiation à celui de la réconciliation. La définition qu'en donne Chrysostome dans notre homélie entre en résonnance avec 1 Tm 2,5 qui affirme l'universalité de la réconciliation : « Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous »<sup>52</sup>. S'emparant de la définition biblique des prémices à travers le rappel de Lv 19,23–24 – « Si tu entres sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donne, dit Moïse à son peuple, et si tu y plantes tout arbre produisant des fruits comestibles, pendant trois ans, tu ne purifieras pas son fruit ; mais la quatrième année son fruit sera saint pour le Seigneur » (3.4–9) – et, sous le patronage de Moïse, Chrysostome confère à ces versets une interprétation christique. Pour être dignes d'honorer celui qui les reçoit, ces prémices doivent privilégier la qualité plutôt que la précocité : « des prémices, ce n'est pas le premier fruit récolté, parce qu'il est chétif et de mauvaise qualité, mais c'est le fruit éprouvé » (2.102–104 ; 3.1–3). Implicitement le premier fruit désigne Adam. Responsable du châtiment infligé par Dieu aux humains, il ne peut rivaliser avec « la perfection de l'objet » (3.26–27) susceptible de fléchir le Père. Dès lors seul Jésus peut constituer les véritables prémices : « Comme le premier fruit était soumis au péché, il n'a donc pas été offert, même s'il est né le premier, mais, comme l'autre était libéré du péché, il a donc été offert, même s'il est né après [...] » (2.107–109).

Confirmant l'apport chrysostomien, plusieurs homélistes de l'école d'Antioche reprendront le concept du Christ médiateur de la réconciliation entre Dieu et les hommes sans l'enrichir de manière décisive, ce qui prouve, s'il le fallait, le rôle décisif, premier et final, de l'homélie *Ascens.* dans son élaboration<sup>53</sup>.

51 Voir Elias D. Moutsoulas, « Ἀπαρχή: ein kurzer Überblick über die wesentlichen Bedeutungen des Wortes in heidnischer, jüdischer und christlicher Literatur », *SacEr* 15 (1964), 5–14.

52 Voir *Hom. 1 Tm.* 7.2 (CPG 4436 ; PG 62:536). Jean explique le verset pour prouver la divinité du Christ : « S'in ne participe pas à la nature du Père, il n'est pas médiateur ».

53 Voir Théodoret, *Interpr. 1 Tm.* (CPG 6209.10 ; PG 82:797–800) et Rémy, « Du Logos intermédiaire au Christ médiateur » (voir note 46), 441–442 ; Ps-Chrysostome, *Assumpt.* (CPG 4642 ; PG 61:712.24–39) ; les auteurs nestoriens de l'*Assumpt.* (CPG 4739 ; Baur, 117.9), *Ascens.* (CPG 4737 ; Baur, 123.6), 4 *Ascens.* (CPG 4534 ; PG 52:799.61–62).



## 5 Conclusion

L'homélie de Jean Chrysostome pour l'Ascension est ainsi d'une importance capitale. D'un style très travaillé, elle nous offre l'un des meilleurs textes qui ont fait la réputation de leur auteur. On y retrouve sa manière efficace de mettre à la portée de son public les mystères les plus complexes du christianisme en déroulant un spectacle sous les yeux des auditeurs<sup>54</sup>, et en adoptant une méthode d'exégèse qui participera à la réputation de l'Ecole d'Antioche. Occupant une place fondamentale dans l'histoire de la mise en place de la fête du quarantième jour après Pâques, l'homélie contribue en outre à installer certains usages liturgiques et littéraires. Traduite en latin et en syriaque dès le cinquième siècle, elle sera diffusée dans l'ensemble de l'Empire romain et sera même attribuée à de grands auteurs latins, Augustin et Léon le Grand<sup>55</sup>.

---

54 Sur la composition de l'homélie et ses apports littéraires, voir SC 562.

55 Attribuée à Augustin (*Serm.* 56) dans : *Collectio Selecta S. S. Ecclesiae Patrum*, éd. par Armand-Benjamin Caillau, 131B (Paris : Méquignon-Havard, 1842), 292–305, et à Léon, dans le *Florilegium Casinense* II, dans : *Biblioteca Casinensi*, II : *Codices 46–109* (Monte Cassino : Typographia Casinensi, 1875), 98–102. Sur la tradition indirecte de l'homélie, voir Rambault, « In Ascensionem sermon 2 » (voir note 2), 267–269.



## Augustine's Homiletic Appreciation of the Feast of the Ascension

*Preaching on Christological Orthodoxy, Divine Soteriology and the Moral Life Forty Days after Easter (serm. 261–265F)*

*Anthony Dupont*

In the series of translations of Augustine's writings by Villanova's *Augustinian Institute*, Edmund Hill remarks in the context of Augustine's *sermones ad populum* preached on the Feast of the Ascension: "The Ascension was a comparatively new feast at the time, which is perhaps why he had to explain to the congregation that that is what they were celebrating – and why he really says very little about it."<sup>1</sup> Along similar lines, Robert Cabié, the *eminence grise* in liturgico-historical research of Augustine, is of the opinion that the North African Church – the diocese of Hippo – celebrated the Feast of the Ascension, but that this liturgical tradition seems to be less established there than in Rome.<sup>2</sup> In his *epistula* 54.1–2 to Januarius (ca. 400/401), Augustine explains that the Ascension is one of the universally celebrated feasts, which, while not prescribed by the Scriptures, were based on the heritage of the apostles and conciliar decisions.<sup>3</sup> Together with the annual solemn celebration of

1 John E. Rotelle (ed.) and Edmund Hill (trans., notes), *Sermons 3/7 (230–272B), On the Liturgical Seasons*, WSA 3/7 (New York, NY: New City Press, 1993), 214. The English quotes in this article are taken from this WSA series.

2 In this regard, Cabié compares Augustine's Ascension sermons with *Hom.* 73 and 74 of Pope Leo the Great on this feast day. Robert Cabié, *La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie (Tournai: Desclée, 1965), 193–195.

3 *Illa autem, quae non scripta sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe seruantur, datur intellegi uel ab ipsis apostolis uel plenariis conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicuti quod domini passio et resurrectio et ascensio in caelum et aduentus de caelo spiritus sancti anniuersaria sollemnitate celebrantur et si quid aliud tale occurrit, quod seruatur ab uniuersa, quacumque se diffundit, ecclesia.* (CSEL 34/2, 159–160). Cf. Laura Holt, "Inquisitiones Januarii, Ad," in: *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1999), 452.

Christ's passion and resurrection and the coming of the Holy Spirit, Augustine considers the Ascension as a *sacramentum*. The Ascension belongs, according to Augustine, to the threefold salvific enumeration of Christ's passion/death, resurrection, and ascension.<sup>4</sup> Augustine's stress on the universality of this feast was – according to Cabié – perhaps meant to convince his flock of the importance of this feast, which seemed to be something new for them.<sup>5</sup>

In addition to my previous, more systematic presentation of Augustine's Ascension *sermons* in *Questions Liturgiques*,<sup>6</sup> this contribution will give a more thematic account of the liturgical and theological content and homiletic setting of Augustine's preaching on the fortieth day after Easter, in an attempt to evaluate the claims of Hill and Cabié. For synopses of each of the Ascension sermons, which more clearly indicate the thematic repetitions within this collection and their originality, I refer to the said article in *Questions Liturgiques*, in which I demonstrated that Augustine's Ascension *sermones* attest to a liturgical-soteriological understanding of grace. Liturgy and Christology imply each other. Christological grace is the key to reading Augustine's liturgical celebration of the Ascension, which he always situates within the broader Paschal soteriology.

To conduct an evaluation of Hill and Cabié, we will first consider the collection of *sermones ad populum* Augustine preached on the Ascension as sources for liturgical theology and practice. Subsequently, we will present the elements ('apophatic' theology, Christology, doctrine of grace) that constitute Augustine's theology of the Ascension in the said group of *sermones*. Third, we will study them as expressions of the homiletical/rhetorical genre. In a last movement, we will enlarge our scope of research by looking into the broader presence of the 'ascension' as a concept in all of Augustine's homiletic endeavors.

4 William H. Marreeve, *The Ascension of Christ in the Works of St. Augustine* (Ottawa: University Press, 1967); Wilhelm Geerlings, "Ascensio Christi," *AugL* 1/3:475–479 (475).

5 Cf. Cyrille Lambot, "Nouveaux sermons de saint Augustin," *RBén* 62 (1952), 95–107 (96–97): "Notre sermon donne l'impression que, même en Afrique, il était encore nécessaire d'exhorter les fidèles à célébrer, car saint Augustin invoque l'exemple de l'Église entière, comme pour la Pentecôte."

6 Anthony Dupont, "Augustine's *sermones ad populum* on the Feast of Ascension: A Liturgical-Soteriological Understanding of Grace," in: *God Went Up Today: Preaching the Ascension in Late Antique Christianity*, ed. by Richard W. Bishop and Johan Leemans = *QL* 92/4 (2011), 340–360.

## 1 Internal Liturgical Information

M. Margoni-Kögler reconstructed the liturgical readings on the Feast of the Ascension based on Augustine's preaching. As a first reading, Acts 1:1–11? (*Serm.* 265.1), Rev 5:1–14 [v. 5] (*Serm.* 263), probably Col 3:1f.‑? (*Serm.* 263A.1; 395.1), and 1 Cor 15 [vv. 50–53] (*Serm.* 264.6) were read. For the Psalms, he found evidence of Ps 96 [v. 9] (*Serm.* 265E.2), Ps 56 [v. 6a = 12a] (*Serm.* 262.4), and [Ps 23 (*Serm.* 377 – authentic?)]. Possible Gospel readings were: Matt 28:[16–]20 (*Serm.* 263), Luke 24:36(?)–53 (*Serm.* 265D.1), John 14:[?–]25–28[‑?] (*Serm.* 265A.1), and John 20:‑?‑17‑? (*Serm.* 265F.1f.).<sup>7</sup> This reconstruction gives us some clue of the texts Augustine utilizes for constructing his Ascension theology, or at least which liturgically prescribed Bible texts could have inspired him.

These sermons provide four key pieces of information concerning the liturgical praxis of the Ascension at the time (or at least in Augustine's mind-set): it is celebrated as a solemn<sup>8</sup> and universal<sup>9</sup> liturgical feast on the fortieth day after Easter,<sup>10</sup> which in Hippo (sometimes) coincides with the feast of Leontius.<sup>11</sup> Contrary to Hill's supposition that the feast was not well-known in Hippo, Augustine opens *Serm.* 265.1 as follows: "On this solemn feast day my business is to refresh the memories of those of you who are well informed, and to instruct those who aren't as interested as they might be. It is the Lord's ascent into heaven that we are solemnly celebrating today." This seems to imply that the Ascension was already well known. Furthering the point, the bishop deems it necessary to express the universal nature of this liturgical feast, a claim he repeats in *Serm.* 262.3 and 265F.4. Moreover, *Serm.* 262.2; 265A.1; and 265F.1 also emphasize the solemn nature of the celebration of Christ's ascension. This would indicate a general reverence for the day in the tradition in general and in Augustine's Hippo in particular.

A *topos* both in Augustine's Ascension and Pentecost<sup>12</sup> preaching is his explanation of the meaning of the numbers 40 and 50, the number of days after

7 Michael Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus: Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, SÖAW.PH 810 = VKCLK 29 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010), 126–133.

8 *Serm.* 265.1; 265A.1; 265F.1.

9 *Serm.* 262.3; 265F.4.

10 *Serm.* 262.3; 264.2, 5; 265F.4.

11 *Serm.* 262.2. Cf. *Serm.* 264.1.

12 Anthony Dupont, "The Presence and Treatment of *Gratia* in Augustine's *Sermones ad Populum* on the Liturgical Feast of Pentecost: Do Anti-Donatist and Anti-Pelagian Polemics Influence Augustine's Preaching?," *AT* 20 (2012), 217–240. In this regard, Augustine gives a

Easter that these feasts were celebrated respectively. In general, these numbers hold an important place in Augustine's preaching during Lent and the Easter period, particularly to describe the Christian life (exhortation to fasting, to preferring heavenly life above the earthly) and the centrality of Christ's grace (as fulfilment of the Law and the diffusion of the Gospel). Augustine, perhaps somewhat exhausted by the very busy Easter period, makes a small mistake in his liturgical calculation, counting instead (in *Serm.* 264.2) forty days from the day of Christ's passion, and not of his resurrection. Despite this miscalculation, Augustine explains the number forty in several ways. In *Serm.* 263A.4 he preaches that, parallel to the forty days of Christ's fasting, Christ remained forty days eating with his disciples after his resurrection. Symbolically, the number forty refers to the ten commandments of the Law spread by the grace of Christ to the four corners of the world. *Serm.* 264.5 offers the following Old Testament examples in this regard: the forty days of fasting by Elijah (representing the prophets) and Moses (representing the Law), the forty years Israel wandered in the desert, and the forty days the ark floated on the waves. Metaphorically, forty (four times ten) indicates that the totality of wisdom (linked with the number ten, without further explanation) is globally deployed (to the four corners of the world), for all times (the four seasons). The general force of these numerological arguments seems to be that the truth of the gospel has been disseminated throughout the entire world. They may, just possibly, also suggest that the Feast of the Ascension is a similarly universal practice, but – admittedly – this argument is perhaps somewhat of a stretch.

In the year Augustine preached *Serm.* 262, the Feast of the Ascension apparently coincided with May 4, the anniversary of the burial of Saint Leontius, the founder of Hippo's basilica. He was bishop of Hippo Regius and was martyred during the persecution of 303–313.<sup>13</sup> The fact of this combination of feasts could perhaps explain why, in *Serm.* 264.1, the preacher complains that his congregation is impatient to leave church and go home for dinner. Could this refer

---

somewhat strange explanation of the Pentecost number 50 in the Ascension *Serm.* 265F.4: "So let us celebrate this holy fortieth day; you see, the whole world is celebrating this day with us. And the Church spread throughout the world also celebrates with us the fiftieth day. So the celebration of twenty and thirty is a custom in Africa, not a significant symbolic occasion for the Church as such."

- 13 *Serm.* 262.2: "Today we are celebrating his ascension. But in this Church it coincides with another, domestic, solemnity. Today is the anniversary of the burial of Saint Leontius, the founder of this basilica. But I trust the star will agree to being eclipsed by the sun. So let me talk, rather, as I began, about the Lord. The good servant rejoices when his Lord is praised."

to a specific festive dinner? The celebration of martyrs was very important in North Africa, certainly when it concerned one of the proper bishops, and this could have been the cause of a festive dinner. Moreover, perhaps this was a hidden message or warning of the bishop: as a young priest he took great efforts to convince his flock to stop their custom of celebrating the feast of martyrs by excessive *agapè* meals at their tombs (with dancing and singing, often resulting in drunkenness, aimed at reviving the *laetitia* of the martyr).<sup>14</sup> But it could also be the case that the Ascension was at that time already an important feast in its own right, resulting in a festive meal in which Augustine's listeners were eager to partake. Whatever the cause, the congregation's restiveness provoked Augustine – sometimes a bit oppositional – to preach slightly longer than he normally did on the Feast of the Ascension.

In sum, the liturgical analysis of *sermones* 261–265F does not seem to provide evidence that the Ascension was a 'new' feast in Hippo, it rather directs us to the contrary conclusion.

## 2 Theological Content

### 2.1 'Apophatic' Theology: Difficulty to Believe in the Resurrected Christ

The theology developed in Augustine's Ascension *sermones* has an 'apophatic' component. He explains the epistemological inabilities of both Christ's disciples and contemporary Christians to grasp God. *Serm.* 264.2, 4; 265.1; and 265A.6 explain that Christ remained forty days – in the flesh – with the disciples, in order that they should not doubt the resurrection of the flesh, so as to build up their faith in his bodily resurrection. Christ subsequently ascended; he withdrew himself from the eyes of the apostles so that they could come to believe in his divinity and equality with the Father (beyond his flesh). Augustine supposes that the apostles could not come to an understanding of Christ as equal to the Father and Creator, thus accepting his divinity, as long as Christ remained in their sight and they could still experience his flesh.<sup>15</sup>

14 See, e.g., *Ep.* 29, which Augustine wrote, as a priest, to Alypius (ca. May 395). In this letter Augustine gives an account of how he dealt with the *Laetitia* of 2–4 May 395, the anniversary of the deposition of Leontius, in the *basilica Leontiana*.

15 *Serm.* 264.2, 4. The broader theological context in *Serm.* 264 is an (anti-Arian) exposition on Christ's divinity (cf. *infra*). See also: Andrea Bizzozero, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*, PBSK 23 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010), 197–212. *Serm.* 264.2: Christ ascended with his body to heaven in order that

Christ allowed himself to be touched by his disciples: a man, flesh, and weakness were touched, God, wisdom, and power were understood.<sup>16</sup> Augustine explains that – just as Christ's physical presence among the disciples after his resurrection was meant to teach them of his human nature and bodily resurrection – *mutatis mutandis* his physical disappearance as a consequence of his ascension held an important lesson for the disciples. The preacher puts the following words into the mouth of Christ: "The reason I am withdrawing from your sight this form of a servant, in which the Father is greater than I, is so that you may be able to spiritually see the Lord, once the form of a servant has been removed from in front of your eyes of flesh."<sup>17</sup> *Serm.* 261.3 adds that even Paul, the one who worked the hardest of all (1 Cor 15:10), and who confesses to not having attained unto God (Phil 3:13), was not able to know God based on his own works but only through God's grace (1 Cor 15:10).

Our inability to understand God is caused by human sin. The incarnation of Christ was necessary because humanity was not able to visualize his divinity, because the inner eye had the dust of sin occluding it.<sup>18</sup> The 'apophatic' nature of faith is even more pronounced for contemporary believers, who – unlike the apostles – did not see Christ,<sup>19</sup> or witness his ascension,<sup>20</sup> crucifixion, and resurrection (with their eyes), but have to believe in order to see Christ in their hearts.<sup>21</sup> *Serm.* 261 stresses that we have to seek God by believing,<sup>22</sup> since God cannot be indicated with a finger, but can only be approached in thought. We cannot comprehend God; instead we can be described as "seeking, following on behind, panting, sighing, longing . . ." <sup>23</sup> Moreover, only a pure heart can

---

the disciples would not remain fixated on his body, that they would not be held down by a merely human love. This is quite comparable to Augustine's explanation of Jesus' prohibition *noli me tangere*, addressed to Mary Magdalene: she was forbidden to touch Christ because she still saw him as merely human. Cf. Anthony Dupont and Ward De Pril, "Marie-Madeleine et Jean 20, 17 dans la littérature patristique Latine," *Aug(L)* 56/1–2 (2006), 159–182.

16 *Serm.* 264.6.

17 *Serm.* 265A.6.

18 *Serm.* 264.5.

19 *Serm.* 265E.4.

20 *Serm.* 262.5.

21 *Serm.* 263.3.

22 *Serm.* 261.2.

23 *Serm.* 261.3.

see God.<sup>24</sup> Christ is as a light that we cannot comprehend (John 1:1–5: “And the light shines in the darkness, and the darkness did not comprehend it”) unless we purify our heart.<sup>25</sup> *Sermo* 265C.2 adds that when it comes to theological thinking, the mind or the heart is more valuable than the eyes, that a faithful person thinks about Christ’s Ascension in the mind, in the depths of the heart.<sup>26</sup>

Augustine thus seizes on Christ’s physical ascension – his disappearance from this bodily world – first to stress the apophatic fundament of Christian theology, subsequently to mention Christ’s double nature, and finally to plead for seeking God not with the eyes but with the heart – a theme that will recur later in our analysis. Several aspects of Augustine’s theology come together here in a nutshell. Our difficulty in understanding God is caused by human sin, which is a core theme in Augustine’s doctrine of grace. Subsequently, the preacher succeeds in explaining Christ’s incarnation and ascension as a kind of hermeneutical tool: to teach ignorant humanity about Christ’s human and divine natures. Moreover, this hermeneutical soteriology also contains an ethical invitation, namely, for Christians to live like Christ and follow him upwards with their hearts.

## 2.2 *Christ*

### 2.2.1 Activity of Christ between Easter and Ascension

Augustine is keen to inform us about the activities of Christ in the period between Easter and Ascension. Referring to Scripture, he repeatedly asserts that Christ spent forty days in the presence of the apostles, “going in and coming out [cf. Acts 1:21], eating and drinking [Acts 10:41].”<sup>27</sup> The reason for Christ’s behavior was quite obvious for Augustine. He was not hungry or thirsty; but by acting in this way, he proved his physical resurrection, that his was the same incarnate body as before. So, in addition to consoling the apostles, Christ did all

---

24 *Serm.* 261.4. *Serm.* 261.4: impurity as wrong representations of God, e.g. as material light; *Serm.* 261.5: impurity of greed and evil longings such as pride, avarice, ambition, envy.

25 *Serm.* 261.6.

26 *Serm.* 265C.2: “Think of Christ seated at the right hand of the Father; think of him coming again to judge the living and the dead. Let faith think about it. Faith is in the mind, in the depths of the heart, that’s where faith is.” *Serm.* 265C.2: Augustine asks his audience directly whether they prefer to lose their sight or their mind, in order to make clear that the mind is more important than physical sight and thus come to the point that we have to see God with the mind. The audience seems to have answered, which causes Augustine to say: “You all shouted, you made your choice.”

27 *Serm.* 262.1; 263A.4; 264.2; 265.1; 265B.1.



this to teach them the core Christological dogmas.<sup>28</sup> *Sermo* 265.1 explains that the Easter miracle was so great that one day – Easter day – was not sufficient for the apostles to begin to grasp it, and that for this reason Christ remained for forty days amongst them. Moreover, it is in this same immortal flesh that Christ ascended.<sup>29</sup> Only in *Serm.* 265B.5 do we hear Augustine explaining what

---

28 *Serm.* 262.1: "He presented himself to the eyes of his disciples to be seen, and to their hands to be touched; persuading them of the reality of what he had become, not eliminating what he always was. He spent forty days with them, as you have heard, going in and coming out, eating and drinking; not now because he needed to, but all as an indication of his power, and by way of revealing them the true reality of his flesh; its weakness shown on the cross, its immortality in rising from the tomb." *Serm.* 263A.4: "And that's why he fasted when he was tempted, when he was still in need of food before this death; while he ate and drank when he was glorified, when he was not in need of food after his resurrection. On the first occasion, you see, he was demonstrating in himself our pain, on the second demonstrating in us his consolation; marking both with a period of forty days. I mean, he fasted for forty days, when he was being tempted in the desert, as it's written in the gospel, before his death in the flesh; and again he was with the disciples for forty days, as Peter puts it in the Acts of the Apostles, going out and coming in, eating and drinking after his resurrection in the flesh." *Serm.* 264.2: "So for [the disciples'] encouragement he was prepared to live with them after his resurrection for the whole of those forty days, from the day of his passion up until today, going in and coming out, eating and drinking, as scripture says. He was thereby confirming that what was restored to their sight after the resurrection, was the very same thing that had been taken from them by the cross." *Serm.* 265.1: "The Lord our Saviour, you see, having laid aside his body, and received his body back again, showed himself to his disciples after he had risen from the dead, since they had despaired of him when he died. So he gave himself back to their eyes to gaze upon, to their hands to touch and feel, thus building up their faith by presenting them with the truth. But it was scarcely enough for human frailty and the uncertainty and hesitancy of the weak, just to present them with so great a miracle on one day, only and then withdraw it; so he lived with them on earth, as we heard when the book of Acts of the Apostles was being read, he lived with them on earth for forty days, going in and coming out, eating and drinking; this was to drive home the reality, not because he was under any necessity. So on the fortieth day itself, which we are celebrating today, as they watched and escorted him with their eyes, he ascended into heaven."

29 *Serm.* 265B.1: "After our Lord Jesus Christ had risen from the dead, he wished to give the most certain and trustworthy possible proof that he had risen again in the same body, in which he had hung on the cross; and so he spent forty days with his disciples, going in and coming out, eating and drinking. In this way, you see, it was fitting both that the doubtful should be reassured, and the truth of the gospel be preached to later generations, that the faithful should be shown the imperishable immortality of his flesh in eternal bliss, and evil-minded men be refuted who hold and teach opinions about the Lord that are far from the truth. After rising again, you see, he ascended into heaven in the same body in



happened at the ascension, paraphrasing Acts 1:9, however, without further explanation: "And so on the fortieth day, that is today, the Lord Jesus ascended into heaven, while his disciples beheld him and marvelled. In fact, while they were standing around, and talking together, a cloud suddenly caught him up, and he was taken away from them into heaven." Augustine thus takes the account of Christ's forty-day post-resurrection stay as a point of departure to preach about Christology (cf. *infra*).

### 2.2.2 Glorification of Christ and in Christ

The ascension is linked with glorification, both Christ's and ours.<sup>30</sup> *Serm.* 265.8 explains Christ's threefold glorification: "Christ has been twice glorified with respect to the form of man he took to himself; first, by rising from the dead on the third day; next, by ascending into heaven before the eyes of his disciples. There are these two glorifications of his, to which our attention is being drawn, which have already taken place. There remains one more to come, it too in the sight of men, when he presents himself in judgment." Christ's ascension is explicitly indicated as Christ's glory<sup>31</sup> and glorification.<sup>32</sup> Elsewhere Augustine links Christ's glorification (without explicitly stating whether it concerns Christ's glorification in general or one of the three aforementioned aspects of his glorification) with our being made glorious, indicating that Christ's ascension ultimately works for our glorification.<sup>33</sup> Our glorification in

---

which, after dying, he had visited the underworld. He now, that is, deposited in heaven that dwelling of his immortal flesh, which he had fashioned for himself in the womb of his virgin mother."

30 On the twofold sending of the Holy Spirit and twofold glorification of Christ (John 7:39) in Augustine, see: Stefan Andreae, *Die Verheißung des Parakleten nach der Exegese des hl. Augustinus* (Excerpta ex dissertatione Pont. Univ. Greg. Romae, 1960), 39–47. Cf. also Cabié, *La Pentecôte* (see note 2), 259. Cf. also Dupont, "The Presence and Treatment of *Gratia*" (see note 12), 217–240. W. H. Marvee states that for Augustine the ascension indicates the glorification of Christ in his human nature and not in his divine nature, since in his divinity he is equal to the Father. For this reason Augustine emphasizes the doctrine that Christ ascended with his human body and soul (*The Ascension of Christ* [see note 4]).

31 *Serm.* 262.5 (Ps 57:5.11); 263.3; 265A.1.

32 *Serm.* 263.1; 265.12. Cf. *Serm.* 263A.4: "... while he ate and drank when he was glorified [resurrected]... Food... represents the hope of peace, which will not be perfect until our bodies, whose redemption we are awaiting, have put on immortality (1 Cor 15:54). We don't yet glory in the acquisition of this, but are already being fed on hopes of it."

33 *Serm.* 261.1. Cf. *Serm.* 264.6: our resurrection is our glorification (as reward for our faith). Cf. *Serm.* 265E.5: "What is your glory? Your Church, your wife."

Christ's glorification perhaps can best be understood in the context of Augustine's thinking on the *Totus Christus*: the members are glorified in and by their head (cf. *infra*).

### 2.2.3 Christology

As already observed above, the bishop of Hippo tends to stress the *double nature* of Christ at the Feast of the Ascension.<sup>34</sup> Augustine preaches in this regard that Christ is "Lord in the form of God, brother in the form of a servant."<sup>35</sup> In a rhetorical-homiletic style, in *Serm.* 264.3, he describes Christ as "strong in the power of his greatness, weak in the compassion of his humanity; strong, in order to make all things; weak, in order to remake all things." Combining Christology with the exhortative aim of sermons, *Serm.* 261.8 states that Christ is God (John 1:1) and man (John 1:14) in order to conclude that loving Christ fulfills the double love commandment of Matt 22:37–40.<sup>36</sup> *Serm.* 265B.3 even contains a systematic-theological plea for *communicatio idiomatum*: "Each substance or nature, you see, shares with the other the names that are proper to itself, both divine names with the human nature, and human names with the divine nature; so that on the one hand the Son of God can be called a man, and on the other the Son of man can be called God, while each, all the same, is identical with Christ himself."<sup>37</sup> Son of God and Son of man are thus intrinsically united. However, Christ himself refers to both aspects differently. Augustine distinguishes what Christ says as God (John 5:19; John 1:3: about the unity and equality of the Father and Son) from what he says regarding his soul (Mark 14:34: "My soul is sorrowful even to death") and his flesh (John 2:19: "Pull down this temple, and in three days I shall raise it up;" Luke 24:39: "Feel and see, that a spirit does not have flesh and bones, as you can see that I have").<sup>38</sup> There are, therefore, two modes of discourse corresponding to the two natures comprising the unity of the person of Jesus Christ.

34 See for example *Serm.* 261.8; 264.2–7; 265.2, 9; 265A.4–7; 265B.2–3; 265F.1. In *Agon.* 27 Augustine states that, contrary to pagan, philosophical, and heretical opinions, Christ's ascension proves that the bodily or earthly can gain the status of the heavenly and eternal. Ernst Dassmann, "Jenseitsfahrt I. D. Christlich. II. Patristik," *RAC* 17:448–455.

35 *Serm.* 265F.1.

36 Cf. *Serm.* 265.9: The Spirit is given twice (for the first time just after resurrection [John 2:22], and for the second time on Pentecost [Acts 1:8; Acts 1:4; Luke 24:49]) according to Augustine "to impress on us the two commandments of charity."

37 Matt 16:13,16; Matt 26:64; John 1:51.

38 *Serm.* 261.7.

Augustine never hesitates to stress the importance of Christ's *incarnation*:<sup>39</sup> the Word became flesh (John 1:14);<sup>40</sup> God emptied himself, and became a servant (Phil 2:6–7).<sup>41</sup> God became man in Christ so that man, as man, can reach God through Christ.<sup>42</sup> In this perspective, Augustine emphasises that Christ took real flesh.<sup>43</sup> And, referring to Ps 57:5–11, it is precisely this needy flesh that Christ exalted.<sup>44</sup> *Serm.* 265D, in an explicitly anti-Manichean barb, puts the stress on the physicality of Christ, on the bodily character of his incarnation, resurrection and ascension. Augustine explains that Christ's fear of death belonged to his human/bodily nature.<sup>45</sup> Also at other points, Augustine mentions Christ's bodily resurrection (as guarantee for our physical resurrection),<sup>46</sup> and the fact that Christ ascended with his resurrected body.<sup>47</sup>

---

39 A. Bizzozero, *Il mistero pasquale* (see note 15), 263–270, observes that in Augustine's sermons, the ascension reveals Christ's identity, and it constitutes the link between Christ's divinity and his human nature. For this reason the ascension, according to Augustine, always has to be understood within the framework of Christ's incarnation. W. H. Marreeve, *The Ascension of Christ* [see note 4], also underlines the centrality of the incarnation in Augustine's vision of the ascension: "With regard to Christ the Ascension must be seen in view of the Incarnation. The antithesis of ascent and descent allows these events to be correlated. The Ascension of Christ is His exaltation and glorification as man. As the Word Incarnate He sits now at the right hand of the Father, from where He sends the Spirit. Christ's departure from this earth was necessary in order to avoid that His humanity become an obstacle for our acceptance of Him as God. Christ's Ascension is at the same time the starting point of the Church, of which the diffusion among the nations contributed to the actual glory of Christ. The exaltation of the Head constitutes an element of realization in the glorification of the Total Christ, which must yet have its full effect on his Body, the Church" (58), "... St. Augustine does not relate Christ's descent into hell to the Ascension to establish an antithesis between the two. The mystery of the Incarnation, where the Second Person of the Blessed Trinity descended from heaven to take on human nature while He hid His divinity, finds its antipode in the Ascension where the same Christ is glorified in His human nature and His divinity becomes manifest to others be it yet in faith which remains necessary until Christ's return" (70–71).

40 *Serm.* 261.7. Cf. *Serm.* 261.4: Christ is the Word by whom everything is created.

41 *Serm.* 264.3; 265E.2; 265F.1.

42 *Serm.* 261.7.

43 *Serm.* 264.6.

44 *Serm.* 262.4–5.

45 *Serm.* 265D.3.

46 *Serm.* 261.1; 262.1; 263A.1, 2, 3.

47 *Serm.* 264.1. According to Farrow, Augustine's theology of Ascension marginalizes Christ's humanity. The stress on Christ's physical resurrection in Augustine's Ascension sermons contradicts this claim. Douglas B. Farrow, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of*

A typical feature of Augustine's spirituality – frequently elaborated in his sermons – is the Pauline-Augustinian notion of the head and body that together constitute the one *Totus Christus*. Augustine applies this theme to the ascension: despite the fact that Christ – as head – ascended to heaven, he always remains present with his members (cf. Matt 28:20).<sup>48</sup> *Serm.* 263A.1(-2)

---

*the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (Edinburgh: T&T Clark, 1999).

- 48 *Serm.* 263A.1-4; 263A.4; 264.6; 265.2; 265B.3. The link between the theme of Augustine's *Totus Christus* theology and the ascension has received ample scholarly attention. D. Farrow, *Ascension and Ecclesia* (see note 47) explains how the concept of *Totus Christus* constituted the link between Augustine's theology of the ascension and his ecclesiology. "Joined to Augustine's subjectivist interest in the Ascension, in other words, is a complementary teaching about the *Totus Christus*, based on the universal presence of the ascended one and on his power to reassemble the dissipated fragments of temporal man in order to introduce them into the timeless cohesion of the Jerusalem above. This teaching is fundamental to his ecclesiology. . . . the humanity of Jesus, having been sublated by Augustine's treatment of the Ascension, comes back into play ecclesologically. The church begins to be seen as a prolongation of the incarnation, and to attract to itself more of the essential functions of Jesus. It, not he, serves presently to mediate our faith in the divine Word" (121-122). Farrow enumerates the consequences Christ's Ascension holds for the *Totus Christus* according to the bishop of Hippo: (a) The ascension facilitates the disciples' faith in the divinity of Christ. "The Ascension of Christ is here the objective turning-point, for it manifests exteriorly what must take place in every believer, namely an Ascension through the Mediator Christ, who is both God and man, and faith in God, which faith eventually will be replaced by the immediate vision of God. Until man has reached this stage he cannot perceive God without the Man Christ. This does not mean, however, that he can be satisfied with Christ's humanity only until that time, for the Incarnation has been designed to help man accept God in faith until the beatific vision" (98-99). (b) It is the beginning of the ascension of all Christians. "The Ascension of Christ as an objective event and its subjective complement in the believer, by which man perceives Christ in His equality with the Father under the influence of the working of the Holy Spirit determine man's justification. The mystery of the Ascension in Augustine's opinion is very complex. Insofar as we consider it only from the point of view of the person of Christ, be it Christ Himself as man or the believer's conception of Christ, it has already a definite place in the totality of Christianity. It produces the purpose of the Incarnation, namely to make man ascend to God. This ascent by man is for the present restricted to his life of faith, which in turn will be rewarded with the beatific vision" (107). (c) The ascended Christ sends the Spirit and diffuses the Church. "The mystery of the Ascension then is in Augustine's view very complex. It has its consequences with regard to Christ Himself as man, but also to His followers who are enabled by it to believe in Him as God. For that purpose the Spirit was sent, who at the same time was the power behind the testimony of the Apostles, which was instrumental in establishing the Church among the nations. The Church then is no longer a merely spiritual reality, but because of its

offers a prime example of Augustine's *Totus Christus* reasoning, including two scriptural texts, frequently cited by him in this connection, in which Christ (the Head) identifies himself with Christians (the members): Acts 9:4: "Saul, Saul, why are you persecuting me?," Matt 25:35: "I was hungry, and you gave me food to eat."<sup>49</sup> Augustine summarizes the unity between Christ and Christians: "He, while he is there, is also with us; and we, while we are here, are also with him." The theological conclusion to be drawn from the ascension is that we as members will follow where the head has gone ahead.<sup>50</sup> According to Augustine, the *Totus Christus* on the one hand indicates that the Head, in heaven, is present with his members on earth, and on the other hand that the members – in a sort of inchoative, anticipatory way – are as members of the total body present with Christ in heaven.<sup>51</sup>

This stress on the Son's incarnation, human nature and his constant presence on earth, however, does not result in a neglect of *Christ's divinity*.<sup>52</sup> Christ

---

outward structure and appearance constitutes the visible manifestation and realization of the glory which Christ received when He ascended" (125). (d) The ascension of the Head gives the members an upward inclination (cf. *sursum cor*). (e) Christ's ascension established hope and a guarantee for the resurrection of the members of the *Totus Christus*. "Just as man's faith in Christ's divinity was the subjective element that complements the objective event of Christ's Ascension, so also the subjective hope of the believer contributes to and can be identified with the same objective of the Ascension of Christ" (152, referring to Gottlieb Friedrich Daniël Locher, *Hoop, Eeuwigheid en Tijd in de Prediking van Augustinus* [Wageningen: Veenman, 1961], 238). Cf. also: Marreeve, *The Ascension of Christ* (see note 4); Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus* (see note 7), 126–133; Bizzozero, *Il mistero pasquale* (see note 15), 268–270.

49 *Serm.* 395,2 uses the same *Totus Christus* citations in the context of Christ's ascension.

50 *Serm.* 395,2.

51 Cf. Tarsicius J. van Bavel and Bernard Bruning, "Die Einheit des *Totus Christus* bei Augustinus," in: *Scientia Augustiniana: Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift Adolar Zumkeller*, ed. by Cornelius Petrus Mayer and Willigis Eckermann (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975), 43–75; Michael Cameron, "*Totus Christus* and the Psychagogy of Augustine's Sermons," *AugSt* 36.1 (2005), 59–70; Egon Franz, *'Totus Christus': Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*, Inaug. Diss. Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät (Bonn, 1956).

52 D. Farrow indicates that Augustine's later works (linked with his affirmation of the goodness of the material world) focus on Christ's ascension of the flesh. Augustine stresses that the withdrawal of Christ's flesh during the ascension leads the apostles, and us, to contemplate Christ's divinity (cf. *Serm.* 261: *per Christum hominem ad Christum Deum*). "In short, the inferior nature of Christ again gives way to the superior, if only on the subjective level. Bodily ascension, though affirmed, is for the first time assigned an essentially negative value or function. Moreover, there is a disturbing psychologizing of this climatic

is eternal and equal to the Father.<sup>53</sup> To articulate this, Augustine states that Christ is "less than the Father, because he is man; but equal to the Father, because he is God."<sup>54</sup> There remains an essential difference between Christ (son by nature, born from a virgin, already risen, born out of compassion, died out of goodness) and the rest of humanity (adopted by grace, conceived by sexual desire, going to rise, born as a result of the human condition, dying out of necessity).<sup>55</sup> *Serm.* 265A can even, in this regard, be labelled as anti-Arian (cf. *infra*). With this in mind, we can also read Augustine's citations of John 3:13 – "Nobody has gone up to heaven except the one who came down from heaven" – as an intentional anti-Arian reference to Christ's ascension.<sup>56</sup>

Christ's departure also prompts Augustine to refer to Christ's second coming as eschatological *judge* (cf. *supra*: Christ's third glorification in *Serm.* 265.8).<sup>57</sup> In *Serm.* 265F the bishop of Hippo warns: "*This Jesus will come in the same way as you have seen him going into heaven* (Acts 1:11). What will come in the same way? He is going to judge in the same form in which he was judged. Visible to the just, visible also to the unjust, he will come to be seen by both just and unjust. The unjust will be able to see him, but they won't be able to reign with him."<sup>58</sup> Christological eschatology and moral exhortation thus go hand in hand.

Most evident, Augustine reminds his flock that Christ saves humanity,<sup>59</sup> that he is *grace* (cf. *infra*). In conclusion, we can observe that Christology was Augustine's core theme during his sermons delivered on the Ascension.

---

moment in salvation history. [...] The ascension, seen from this angle, is no longer the joyful occasion of man's presentation to God but the removal of a stumbling block to faith. It has been made over into a retraction of the human Jesus for the sake of the divine – this is what renders it repeatable – lest in overstaying he should undermine his own purpose. 'I am removing myself from you exteriorly,' Jesus is made to say, 'but I am filling you with myself interiorly' (i.e., divinely). [n. 123: *Serm.* 264.270.] In effect, then, it is a drop-in theory of the incarnation that we meet in Augustine, who in fact dismisses Christ's human nature as being necessary only 'for our weakness'. [n. 124: *Serm.* 264, *Doctr. chr.* 1.38; *Enarrat. Ps.* 110.5.]" Farrow, *Ascension and Ecclesia* (see note 47), 120.

53 *Serm.* 261.2; 262.1; 264.2, 3, 4, 7 (John 14:28: the Father is 'greater' than the Son's human nature; John 10:30 and John 14:8–9 regarding the equality between Father and the Son's divine nature).

54 *Serm.* 264.2–[4–] 7.

55 *Serm.* 265E.3.

56 *Serm.* 263A.1, 2, 3; 265B.2.

57 *Serm.* 265.2–3, 8; 265C.2; 265F.3.

58 *Serm.* 265F.3.

59 *Serm.* 262.1; 265.2.

### 2.3 *Ascension Exhortation sursum cor*

The following two citations show that the ascension of the *heart*<sup>60</sup> is also dear to Augustine forty days after Easter: “Today our Lord Jesus Christ ascended into heaven; let our hearts ascend with him,”<sup>61</sup> and “Meanwhile, let us ascend with him in the heart, being sure that we will also follow in the flesh.”<sup>62</sup> As is typical for the genre of preaching, the Ascension *sermones* also contain exhortation. Referring to the opening of the Preface to the Eucharistic prayer, the preacher invites: *sursum cor*. He asks the members of the congregation on the Feast of the Lord’s Ascension to let their hearts ascend with him.<sup>63</sup> Concretely, this means to set not our hearts on the present age, but on the age to come;<sup>64</sup> to seek not the things of the earth (Col 3:1–2), but the things that are above where Christ is.<sup>65</sup> The movement *sursum cor* must be made by the mind.<sup>66</sup> Augustine also explains that the conditions for a correct *sursum cor* are the orientation to the Lord, and the acceptance that even the movement *sursum cor* itself is a gift of grace, enacted by Christ the only saviour.<sup>67</sup> In this way, the skilled preacher links the moralising theme of the ascension of the heart – which he used frequently in his writings<sup>68</sup> and sermons (cf. *infra*) – with the liturgical celebration of the Ascension.

60 Cf. e.g. his interpretation of his own conversion experience in the *Conf*.

61 *Serm.* 263A.1. *Serm.* 395.1: “So now, dearly beloved, that you have heard that we should lift our hearts up above, our very hearts dictate that we should think about that future life. Let us lead good lives here, in order to have that life there.”

62 *Serm.* 265C.1.

63 *Serm.* 263A.1; 263A.4; 265C.1, 395.1. For the theme of the renewal of the heart, see Cabié, *La Pentecôte* (see note 2), 226–228. D. Farrow sees this theme specifically present in Augustine’s early works: “(in line with Origen) Ascension theology is again about the purification and advance of the soul. To ‘ascend steps within the heart’ is the believer’s goal; the historic ascension is not a matter on which Augustine dwells, though he affirms it in Faith and the Creed” (Farrow, *Ascension and Ecclesia* [see note 47], 118).

64 *Serm.* 263A.4.

65 *Serm.* 265C.1.

66 *Serm.* 265C.1.

67 *Serm.* 261.1.

68 Kazuhiko Demura, “*Sursum cor* in the Sermons of Augustine,” in: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, 111; *Liturgy and Life*, ed. by Bronwen Neil, Geoffrey D. Dunn and Lawrence Cross (Sydney: St Pauls Publications, 2003), 75–81; Goulven Madec, “Cor,” *AugL* 2:1–6; Anton Maxsein, *Philosophia cordis: Das Wesen der Personalität bei Augustinus* (Salzburg: Müller, 1966); Marcel Neusch, “Augustin maître spirituel: Un chemin de vie spirituelle en sept étapes,” *Itinéraires Augustiniennes* 38 (2007), 13–24; Michele Pellegrino, “*Sursum cor* nelle opere di sant’Agostino,” *REAug* 50 (2004), 147–174 (in: *Ricerche patristiche*



Concerns for a Christian moral life are by no means absent from Augustine's Ascension sermons. We already saw some of the few examples of the presence of this *ethical perspective* in the Ascension sermons: the invitation for a correct *sursum cor* and the purification of the heart, the appeal to look for God in the right way, the warning about the Last Judgment, the reference to the double love commandment. Implicitly, Augustine's emphasis on the innocence and the humility of Christ (coming in the form of a servant), as well as Christ's battle against the devil, could be read as an appeal to *imitatio Christi* (cf. *Serm.* 265D.1: Christ as model and example). There are also other instances, such as *Serm.* 261.4–6, 10, when Augustine preaches against avarice, pride, ambition and envy, and asks for almsgiving and forgiving as remedy against sin. Nevertheless, we can only but observe that the collection of Ascension sermons does not have Christian ethics as its prime objective, but rather focuses on Christology and soteriology. The latter, to be sure, has ethical implications, yet these remain implicit in Augustine's Ascension sermons. Perhaps the genre of a festal sermon, with its joyous celebration, made extensive ethical exhortation (i.e., berating the audience) seem inappropriate.

#### 2.4 *Human Sin and Divine Grace*

The Ascension *sermones* refer to grace both in a general way and more specifically to Christ's sacrifice and his assistance in our attempts to live a righteous life. Augustine, more generally, states that Christ saves humanity, that his salvation brings eternal life, and that he ascended to protect us from above (cf. *supra* the idea of *Totus Christus*).<sup>69</sup> The bishop of Hippo likes to formulate this in 'sacrificial' terms. Augustine stresses that Christ died on behalf of sinners, despite his sinlessness.<sup>70</sup> Christ did not contract sin from Adam since he was born from a virgin,<sup>71</sup> though he shared fully in our humanity. Seeing our need, Augustine argues, Christ offers what is his by nature of his divinity to those who suffer in the condition of fallen humanity; in so doing Christ restores life to those in mortal peril. The following quotes are clear examples of this sacrificial soteriology. "You didn't have anything to live by, and he didn't have anything to die with. What a marvellous exchange! Live by what is his, because he died with what is yours."<sup>72</sup> In accordance with Scripture (Eph 4:8;

---

(1938–1980), I, ed. by Michele Pellegrino [Torino: Bottega d'Erasmus, 1982], 261–288; *RechAug* 3 [1965], 179–206).

69 *Serm.* 262.1; 263.1; 265B.4.

70 *Serm.* 265D.4, 7.

71 *Serm.* 265D.4.

72 *Serm.* 265D.7.



Ps 68:18), Christ “slew death. Captivity was taken captive; death died.”<sup>73</sup> And again, “He wasn’t afraid to die disgracefully on the cross, in order to deliver all believers from all kinds of disgrace.”<sup>74</sup> Along similar lines, Augustine declares that Christ paid our debt.<sup>75</sup>

God’s grace is, as the bishop explains, the answer to human sin and its concomitant inabilities. Man can sin without help, but to do good he needs Christ’s help.<sup>76</sup> The good *sursum cor*, for example, is established by Christ in us.<sup>77</sup> The purification necessary to see God comes from Christ. Thanks to Christ we are able to do good works in kindness, goodness and generosity. Making progress, living justly in this life, is the work of Christ, since we cannot live here without sin.<sup>78</sup> That the apostles touched the resurrected Christ and saw his ascension was not enough for them to preach and to die for Christ: for that they still needed power from on high. Augustine makes clear that this is a received capability, a gift of grace.<sup>79</sup> Quoting Matt 28:20, he repeatedly reassures his flock of Christ’s abiding and permanent presence as a grace upon grace.<sup>80</sup>

## 2.5 *Ascension Theology*

In sum, the Ascension *sermones* deal with specific elements of Augustine’s Christology, doctrine of grace, and pastoral-ethical theology of transcending the immanent world. Borne out of the specific content of the liturgical feast and its scriptural readings, this combination constitutes Augustine’s Ascension theology. *Serm.* 265A.1 offers a very concise summary of it: “Christ descended, the realms below lay open to him; Christ ascended, the realms above shone with his glory. Christ on the tree, let the madmen mock; Christ in the tomb, let the guards tell lies; Christ in the realms below, let those who are at rest be visited; Christ in heaven, let all the nations believe.”

*Serm.* 265B.1 highlights the overarching purpose of Augustine’s Ascension theology for the life of faith: “Today we are celebrating the Lord’s ascension into heaven, in the flesh in which the Lord has risen again; this solemn anniversary

---

73 *Serm.* 261.11.

74 *Serm.* 264.3.

75 *Serm.* 265E.1.

76 *Serm.* 265D.7.

77 *Serm.* 261.1.

78 *Serm.* 261.9. *Serm.* 261.10: Small sins make together a big whole. Daily remedies for sin: forgiving (Matt 6:12) and almsgiving (Luke 11:41).

79 *Serm.* 265D.6.

80 *Serm.* 261.11; 263.3; 263A.2, 4; 265A.7. Cf. *Serm.* 261.11: “So did he leave us behind? *Behold, I am with you, even to the completion of the age* (Matt 28:20). So notice this: *He gave gifts to men* (Eph 4:8). Open the lap of piety, receive the gift of felicity.”

does not repeat the fact, but refreshes the memory of it." This 'refreshing' is necessary because, as he explains in *Serm.* 265C.2, Christ's ascension should be considered as a promise, as a guarantee of the resurrection of all the faithful.

Augustine's Ascension sermons thus contain the core elements of his thought; that thought is coloured by its homiletic expression and the liturgical occasion, but the content of the thought is not unique to the Feast of the Ascension. Augustine sees the ascension as an indication of Christ's double-essence: the forty days Christ spent between Easter and Ascension reveal his humanity; his ascension reveals his equality with the Father.

### 3 Genre of Augustine's Ascension *sermones ad populum*

#### 3.1 *Metaphors*

As a skilled orator and preacher, Augustine makes ample use of imagery and metaphors in *Serm.* 261–265F. He, e.g., compares the Church with the Ark of Noah, constructed with planks that cannot rot,<sup>81</sup> and with a vine, from which the twigs were lopped off, that occupies the whole world.<sup>82</sup>

Most of Augustine's homiletic-poetic language, especially his use of imagery, is reserved for Christ: the "real author of our sermon,"<sup>83</sup> "the one and only master," who is a skilful teacher,<sup>84</sup> who gave himself as an example and model.<sup>85</sup> The death of Christ, the *medicus*, is medicine for mankind.<sup>86</sup> Augustine depicts Christ's sacrifice and victory: He is slain as a lamb (innocent, gentle) yet he conquered death as a lion (courageous, unvanquished).<sup>87</sup> The Lord's cross served as a mousetrap for the devil.<sup>88</sup> Augustine elaborates this theme in the following way: "Certainly, Christ is life; why did life die? The soul didn't die, nor

---

81 *Serm.* 264.5.

82 *Serm.* 265E.4.

83 *Serm.* 265A.1.

84 *Serm.* 265.5.

85 *Serm.* 265D.1: "We heard, when the gospel was read, how the Lord appeared, fresh from his resurrection from the dead, and offered himself as a lesson to people who were going to die, and as a model for people who were going to rise again."

86 *Serm.* 265F.1: "A lord and master often enough serves sick servants, so that he can have healthy servants to serve him; he serves them when they are sick, to make them better. Our Lord and master serves us because we are sick. Didn't he make medicines for the sick from his own infirmity? He shed his blood for the sick; from the eye-salve of this blood, he anointed the eyes of the blind." Cf. *Serm.* 265D.2.

87 *Serm.* 263.2.

88 *Serm.* 263.2.

did the Word die; the flesh died, in order that in it death might die. He suffered death, he slew death; he put a bait for the lion in the trap. If the fish didn't want to swallow anything, it wouldn't be caught with a hook. The devil was greedy for death, the devil was a hoarder of death. The cross of Christ was the mousetrap; the death of Christ, or rather the mortal flesh of Christ, was like the bait in the mousetrap. He came, he swallowed it and was caught."<sup>89</sup> Life itself killed death.<sup>90</sup>

Imagery can also be applied to the Easter period and to the ascension in particular. Christ stayed with the disciples for the forty days between his resurrection and ascension, teaching them the correct doctrine about his incarnation and bodily resurrection, like a hen looking after her chicks, taking them under her wings.<sup>91</sup> Another example is: "The heavenly judge has ascended, the heavenly herald has blown the trumpet."<sup>92</sup> In Hippo, on the occasion of *Serm.* 262, celebration of a local saint, Leontius, coincided with celebration of Ascension Day, which prompted Augustine to say: "the star (Leontius) is eclipsed by the sun (Christ)."<sup>93</sup>

The Ascension *sermones* also contain examples of imagery that we know best from Augustine's polemical oeuvre. Christ's wish that his tunic should not be divided – an allusion to ecclesiological unity – features in Augustine's anti-Donatist writings.<sup>94</sup> The comparison of the equality between Father and Son

---

89 *Serm.* 265D.5.

90 *Serm.* 265B.4.

91 *Serm.* 264.2–3.

92 *Serm.* 265.2.

93 *Serm.* 262.2.

94 *Serm.* 264.4; 265.6. *Serm.* 264.4: "Just as someone who accepts a garment isn't turned into the garment, but remains himself, completely human inside, and if a senator accepted a slave's garment, if perhaps he can't enter the prison to comfort someone in chains there, wearing his senatorial clothes, he accepts the prison dress; he looks squalidly dressed out of humanity, but inwardly he keeps his senatorial dignity all the more intact, for the great compassion that made him willing to put on what involved humiliation. In this way the Lord too, while remaining God, remaining the Word, remaining wisdom, remaining the divine power, remaining in control of heavens, remaining in command of the earth, filling the angels, entire everywhere, entire in the world, entire in the patriarchs, entire in the prophets, entire all the saints, entire in the virgin's womb, in order to put on flesh, in order to join it together to himself as his bride, so that he might proceed like a bridegroom from his chamber (Ps 19:5), so that he might betroth the Church as a chaste virgin (2 Cor 11:2). So that is the reason he is less than the Father, because he is man; but equal to the Father, because he is God."

with the fire and radiance of a lamp, could be of anti-Arian inspiration.<sup>95</sup> The comparisons of ideas about Christ's non-physical resurrection with a wound that the doctor Christ heals or with thorns that the farmer Christ pulls, resonate as polemical (possibly directed against Gnostic/Manichean dualism or philosophical rejections of a physical resurrection).<sup>96</sup>

### 3.2 *Polemical*

The stress on Christ's bodily nature and his saving grace could, but do not require, to be read as anti-Manichean<sup>97</sup> and anti-Pelagian reflexes respectively. Similarly, the stress on the unitarian *Totus Christus* could be understood as anti-Donatist. The Ascension *sermones* also contain other elements that were prominent themes in Augustine's anti-Donatist endeavours, but need not be read as explicitly anti-Donatist. *Serm.* 264.5 refers, for example, to the Church as the ark of Noah: it is constructed with planks that cannot rot (souls of saints and just), and contains clean and unclean animals (the Church too contains sinners even after baptism; only after disembarkment will there be solely clean animals). Another possible example of polemics is the stress on ecclesial unity in *Serm.* 265, in terminology identical to Augustine's anti-Donatist writings; he stresses the pains and sorrows caused by the division of the Church as well as the necessity of unity;<sup>98</sup> he argues that charity, which is the gift of the Holy Spirit, can only be possessed in the unity of the Church.<sup>99</sup> In the following

95 *Serm.* 265A.3: In order to explain that the Son is co-equal with the Father, Augustine offers a comparison, namely the example of a lamp: "It is fire, of course, that is burning; fire in substance, radiance in appearance. Yet it isn't fire that is born of the radiance, but the radiance of the fire; and yet the fire was never there without its radiance, although the radiance is born of the fire. But from the very first moment that tiny fire started, it burst into flame together with its co-equal radiance. So radiance is co-equal with the fire of which it is born, and the radiance would of course be co-eternal, if the fire were eternal."

96 *Serm.* 265D.2: Christ corrects the wrong impression of his disciples that he was only a spirit after his resurrection: "If there were nothing bad about it, the Lord would have left his disciples in that harmless mistake. Don't make light of a wound which a doctor like that was at pains to heal. If those thoughts weren't like thorns, damaging to the Lord's field, the farmer wouldn't be pulling them out with such busy hands."

97 *Serm.* 265D.1 suggests the possibility of a Manichean presence in the audience: "Let me talk a little about this, if you will be patient with me; because perhaps there are some such persons present among you incognito, and the chance this reading [Luke 24:37: *they thought they were seeing a spirit*] offers of persuading them must not be let slip." *Serm.* 265D.2: Augustine conducts a fictitious dialogue with a Manichean.

98 *Serm.* 265.5–6.

99 *Serm.* 265.11.

passage, Augustine also expresses this Pneumatological unity and universality of the Church: "The Holy Spirit came; those whom he first filled, started speaking in the tongues of all nations. Each man speaking all languages – what else could it mean but unity in all languages?"<sup>100</sup> In a similar way, the imagery of the vine branching out into the whole world – stressing the universal nature of the Church – in *Serm.* 265E.4 could be understood as anti-Donatist.

With the same caveats, Augustine's Christological stress on Christ's divinity and equality with the Father (cf. *supra*), his citation of John 3:13 and John 14:25–28, could be considered as anti-Arian. *Serm.* 265A and 265D, however, explicitly designate Arianism as a malignant heresy.<sup>101</sup> *Serm.* 265A declares: "But he did many things for our sakes in the form of the humanity he took on, that were intended to conceal the divine nature which was hidden in him, and to manifest only the human nature, which was plain to see, and as a result many people, who were unable to perceive this and make the distinction, started heresies. Among them, and leading the field, are the Arians . . ." <sup>102</sup> *Serm.* 265A further explains that the two natures of Christ imply his unity with the Father.<sup>103</sup> "My soul is sorrowful unto death" (Mark 14:34) is said according to the form of a servant, and "I and the Father are one" (John 10:30) is said according to the form of God.<sup>104</sup> This brings Augustine to the Christological conclusion: "So he ascended to the Father insofar as he was a man, but he remained in the Father insofar as he was God, because he had come forth to us in the flesh without departing from the Father."<sup>105</sup>

100 *Serm.* 265.12. F. Dolbeau edited an anonymous African sermon, preached on the feast of Ascension, in which he found elements parallel to Augustine's anti-Donatist pastoral approach. Without calling the Donatists explicitly by name, the rebuke of regionalist nationalism is clear enough, and as such the Donatists – who also celebrate the feast of Ascension – invalidate the last words of Christ, who announced a universal church. François Dolbeau, "Un sermon anonyme pour l'Ascension, reflétant la pastorale anti-donatiste d'Augustin," in *Augustin et la prédication en Afrique: Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, CEAug.A 179 (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2005), 317–336 (=Consuetudinis amor: *fragments d'histoire romaine [I<sup>re</sup>–VI<sup>e</sup> siècles]* offerts à Jean-Pierre Callu, ed. by François Chausson and Étienne Wolff, *Saggi di storia antica* 19 [Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003], 231–250).

101 E.g. *Serm.* 263A.1, 2, 3; 264.1; 265A.1; 265B.2; 265D.2–3.

102 *Serm.* 265A.2. Cf. *Serm.* 263.1: Augustine considers the two comings of Christ: the first time he came not openly, otherwise he would not have been crucified, the second time he will come openly as judge.

103 *Serm.* 265A.4–5.

104 *Serm.* 265A.7.

105 *Serm.* 265A.7.

The Ascension sermons exhibit some of the concerns prominent in Augustine's polemics against the Manicheans, Donatists, and Pelagians, but generally speaking, excepting the anti-Arian rhetoric noted above, these sermons do not have an explicitly polemical tone.

#### 4 Information on the Ascension in Sermons (*sermones, tractatus, enarrationes*) Not Preached on the Feast of the Ascension

Broadening the scope of this research by consulting the *Corpus Augustinianum Gissense*, we may observe the following: Augustine uses the word *adscensio* 140 times in 117 unique places. Besides some occurrences where Augustine uses this word in a literal sense,<sup>106</sup> there are two main usages: the first is Christological, regards Christ's ascension, most often in reaction to Manicheans and Arians; the second is liturgical and concerns the Ascension as an integral part of the Easter mystery.

A particular use is Augustine's explanation of the psalms as "songs of ascents."<sup>107</sup> This *Adscensio* of the Psalms has a clear Christian and spiritual meaning: one ascends by practicing kindness;<sup>108</sup> by climbing not in pride, but in humility;<sup>109</sup> in serving God.<sup>110</sup> Also here, the term *adscensio* is closely related to the *heart*: the psalms are songs of ascent by ascension in the heart (not in pride, but in humility).<sup>111</sup> Although examples of the Ascension invitation expressed in the word *sursum cor* do not seem to occur outside homilies on that feast, other examples link the theme of Christ's ascension and the

<sup>106</sup> First of all, we have some *literal* occurrences, like "going up to Canaan" (*Enarrat. Ps.* 105.7, cf. *Enarrat. Ps.* 103.1.19); beginning to count up the 77 generations of Luke's genealogy (*Serm.* 83.5); the presence in biblical quotes (*Serm.* 218.12).

<sup>107</sup> *Enarrat. Ps.* 38.2; 119.1; 122.3; 123.1; 125.15; 126.6.

<sup>108</sup> *Enarrat. Ps.* 125.15: "Our aim in expounding this psalm has been above all to encourage you to practice kindness, for that is the means whereby you will ascend, and, as you know, only those who are ascending can sing this Song of Steps. Christ as the good Samaritan lifts us up. If we have descended and been wounded, let us now ascend. Let us sing and make headway, so that we may arrive at our homeland."

<sup>109</sup> *Enarrat. Ps.* 120.5.

<sup>110</sup> *Enarrat. Ps.* 123.6.

<sup>111</sup> *Enarrat. Ps.* 119.8; 122.3; 123.1; 126.6. Cf. *Serm.* 347.2: the seven steps, parallel to the seven gifts of the Spirit according to Isaiah, to climb in one's own heart from fear of God to wisdom.

heart.<sup>112</sup> The Jews who repented after listening to the apostles were “pierced to the heart” after Christ’s ascension (Acts 2:37).<sup>113</sup>

The theme of Christ’s *glorification* by his (passion, resurrection and) ascension is prominent.<sup>114</sup> It is the “glorification of the son of David,”<sup>115</sup> and the source of a great joy.<sup>116</sup> *Serm.* 87.9 states: “On the third day he rose again, he showed himself to the disciples, he ascended into heaven, and sent the Holy Spirit on the fiftieth day after the resurrection, the tenth after the ascension.” Ascension and Pentecost are frequently linked by Augustine, such as when he explains that Christ sent the Spirit after his glorifying ascension (John 7:37–39), which was the start of the establishment of Churches and the conversion of the *gentes*.<sup>117</sup> *Serm.* 270.2, on Pentecost, explains why the Spirit could only

---

112 Ps 83:6–7 combined with Ps 33:19, *Tract. Ev. Jo.* 15.25.

113 *Enarrat. Ps.* 108.19; *Tract. Ev. Jo.* 40.2. *Serm.* 336.3: “They [enemies] were indeed delighted at Christ’s death, but at his resurrection, his ascension, and his being publicly proclaimed and preached, some were pierced with compunction and converted, others remained obdurate and were put to confusion, none, though, was delighted.”

114 *Tract. Ev. Jo.* 40.2; *Enarrat. Ps.* 1.3; 45.8; *Serm.* 88.10; 271.

115 *Enarrat. Ps.* 109.7.

116 *Enarrat. Ps.* 46.7: “*God went up amid shouts of joy.* Our Lord Christ, he who is indeed our God, went up amid shouts of joy, the Lord at the sound of a trumpet. When it says, Went up, where was he going? We know very well. He went to a place where the Jews did not follow him, even with their eyes, for they had mocked him when he was raised up on the cross, but could not see him as he was lifted up to heaven.” ... “The angels proclaimed the Lord’s ascension, but they also had an eye to the disciples who, as the Lord ascended, lingered there amazed and marvelling, saying nothing but shouting with joy in their hearts.” ... “His body is taken from your sight, but God is not distanced from your hearts. Watch him ascend; believe in him while he is away; hope for his return; but all the time be aware that he is present with you through his hidden mercy. He who has ascended into heaven to remove himself from your sight has made you this promise: *Lo, I am with you even to the end of the ages*” (Matt 28:20). With good reason did the apostle encourage us by saying, *The Lord is very near, have no anxiety* (Phil 4:5–6). Christ is enthroned above the heavens, and the heavens are a long way away, yet he who is seated there is near to us.”

117 *Enarrat. Ps.* 1.3; 45.8; 92.7; 132.2; *Serm.* 8.17; 10.6; 87.9, 14; 88.10; 271; *Serm. Mai* 26.2; *Tract. Ev. Jo.* 122.8. *Enarrat. Ps.* 92.7: “... ‘for the Spirit had not yet been given, because Jesus was not yet glorified’. As you know, brothers and sisters, after Jesus had been glorified by his resurrection and ascension into heaven, and after he had allowed ten days to elapse because of the mystical significance of that period, he sent his Holy Spirit and filled his disciples.” *Serm.* 8.17: Augustine links the specific date of Pentecost with the number 7 (First he refers to the sanctification of the 7th day of creation by God’s rest. Second he indicates that sanctification is the work of the Holy Spirit. Hence the number 7 is linked to the Spirit.): “Holy scripture reminds us that the day of Pentecost is a feast made of weeks. You have it in the book of Tob (2:1); it clearly says this day is a feast made of weeks. For seven



come after Christ had gone away and ascended (John 16:7): the disciples could only receive the Holy Spirit after they stopped considering Christ solely in a human way, that is, after they were no longer spellbound by the flesh.<sup>118</sup>

The *Totus Christus* spirituality is of course also present in Augustine's larger corpus. The ascended Christ's empathy for his earthly members parallels the (eschatological and inchoative) unity of the earthly members with their heavenly head; similarly, his ascension guarantees theirs.<sup>119</sup> While Christ was bodily

---

times seven make forty-nine. But as though to bring it all back to the head or beginning – for we are gathered by the Holy Spirit into unity, not scattered from unity – one is added to forty-nine in honor of unity, and you get fifty. So now it is not without reason that the Holy Spirit came, after the Lord's ascension on the fiftieth day. The Lord rises, he ascends from the underworld, not yet into heaven. From that resurrection, that assumption from the underworld, fifty days are counted, and the Holy Spirit comes, as though instituting his birthday among us with the number fifty. He spent forty days here with his disciples; on the fortieth day he ascended into heaven, and after ten days spent there like a sign of the ten commandments, the Holy Spirit came, because nobody can fulfil the law except through the grace of the Holy Spirit. So, brothers, you see how this number seven manifestly belongs to the Holy Spirit." *Serm.* 271: "This day that we are celebrating (Pentecost) is the one on which the Lord Jesus Christ, glorified after the resurrection by his ascension, sent the Holy Spirit." "So it remained, once Jesus was glorified when he had risen from the dead and ascended into heaven, for the Holy Spirit now to be given, sent by him as it had been promised by him; and that indeed is what happened. The Lord, you see, spent forty days with his disciples after the resurrection, and then ascended into heaven; and on the fiftieth day, which we are celebrating today, he sent the Holy Spirit..."

118 *Serm.* 270.2: "Unless the human form is withdrawn from your sight, you won't be in the least capable of grasping, perceiving, thinking about something divine. That should be enough. That's why it was necessary that only after the resurrection and ascension of the Lord Jesus Christ should his promise be fulfilled about the Holy Spirit. That also, after all, is what the evangelist John himself had said in his own person, when Jesus, referring to this same Holy Spirit, had cried out, *If anyone is thirsty, let him come to me and drink; and rivers of living water will flow from his breast.* The evangelist, you see, continued, *But he was saying this about the Spirit, which those who were going to believe in him would receive. For the Spirit had not yet been given, because Jesus had not yet been glorified* (John 7:37–39). So our Lord Jesus Christ was glorified by his resurrection and ascension, and he sent the Holy Spirit."

119 In the context of *Tract. Ev. Jo.* 78.3, M.-F. Berrouard discusses the unity of the whole Christ according to Augustine. It is in Christ's human nature that he died, rose again and ascended to heaven. For that reason, all events he experienced in his human nature are of value for us: because of the mediation of this body which we have in common with Christ, we received the possibility to experience through him these events which save. The condition is that we accept, in faith, this gift which is given to all, and which unifies us, by charity, to Christ, in order to become one with him and to ascend with him to heaven and



present with his disciples between Easter and the ascension,<sup>120</sup> he remains spiritually present to his members after his ascension (Matt 28:20).<sup>121</sup> He is present in suffering Christians after his resurrection/ascension.

The Ascension is integrated within the *grace* triptych of Easter: Christ's passion/death, resurrection and ascension.<sup>122</sup> Regarding the theme of grace, and in particular its recipients, Augustine holds that after Christ's resurrection and ascension, God's inheritance (i.e., grace) is transferred from the Jews to the gentiles.<sup>123</sup> An additional fruit of this grace is that a small group of the Jews who killed Jesus converted to following Christ.<sup>124</sup>

In the sermons not devoted to the Feast of the Ascension, several topics relating to the ascension occur, even though they are absent from the sermons that are devoted to the feast. Examples include the canonicity of the part of the Scriptures that were written after Christ's ascension;<sup>125</sup> the fact that it was first in Antioch that disciples, after Christ's ascension, were called Christians;<sup>126</sup> the martyrdom of Paul after the Lord's ascension;<sup>127</sup> the persecution of the Church after Christ's resurrection and ascension;<sup>128</sup> Christ's ascension and the sending of the Holy Spirit as promises that God fulfilled.<sup>129</sup>

## 5 Conclusion

The bishop of Hippo situates the ascension within the bigger picture of Christ's incarnation, passion, resurrection, and Pentecost. He even links it with the

---

become a member of his body. Marie-François Berrouard, *Saint Augustin: Homélie sur l'évangile de saint Jean LV–LXXIX*, BAug 74A (Paris: Études augustiniennes, 1993), 468–469.

120 *Tract. Ev. Jo.* 64.2.

121 *Tract. Ev. Jo.* 102.6; 106.2; *Serm.* 341.4. Christ is present in suffering Christians after his resurrection/ascension, *Tract. Ev. Jo.* 103.3; *Enarrat. Ps.* 58.1.5.

122 *Enarrat. Ps.* 54.18: Explains the meaning of: "at evening, morning, and high noon I will tell my tale, and proclaim it, and he will hear my voice" from Ps 54:18: "At evening the Lord was on the cross, in the morning he arose, at midday he ascended. At evening, then my tale is of a dying man's patience, in the morning I proclaim the life of him who rises from the dead, and I will pray that at midday he who is seated at the Father's right hand may hear me." Cf. *Enarrat. Ps.* 109.5, 11. "behandelt Augustinus die Himmelfahrt nie isoliert, sondern immer als Station im Erlösungswerk Christi." Dassmann, "Jenseitsfahrt" (see note 34), 452.

123 *Enarrat. Ps.* 78.2, 10; *Serm.* 88.10.

124 *Enarrat. Ps.* 96.2; *Serm.* 87.14.

125 *Tract. Ev. Jo.* 96.2–3; 97.4.

126 *Tract. Ev. Jo.* 97.4; 113.2.

127 *Tract. Ev. Jo.* 124.1.

128 *Enarrat. Ps.* 78.3.

129 *Serm. Guelferb.* 33.2.

creation of the world and the last judgment. The larger Christ-event – implying both a soteriological Christology and a Christological ethics – is thus the central feature in the Ascension sermons. Augustine tries to communicate this theological and pastoral agenda as didactically as possible, for example, by presenting Christ's incarnation as a hermeneutical tool, using imagery such as the divided tunic (Ecclesiology), the relation between fire and radiance (Trinity), or the mousetrap (Christology).

That Augustine does not really find it necessary to elaborately explain the significance of the liturgical Feast of Ascension, and even seems to use some Ascension *topoi*, which at least to the 'insiders' of Hippo were clear without further explanation, would seem to contradict the claims that it is a 'new' feast which begs for explanation (Hill), or which is not yet completely established in Hippo (Cabié).

That the preacher Augustine does not stress the literal biblical account of the ascension may be attributed more to his personality and theological agenda than to the possible relative novelty of the feast. As is very typical for him, he does not stress the spectacular aspect of Christ ascending into heaven. He is not really interested in what 'happened' on Ascension Day, but focuses instead on the theological content and ethical implications of those events. The latter observation rather pleads in favor of an established celebration of the feast; Augustine is already trying to point out the feast's deeper meaning for an audience which is fond of spectacular miracles. Recall here the exuberant North African veneration of martyrs and Augustine's Christological and ethical attempts to redirect those excessive celebrations.

Augustine's emphasis on the universality of the feast is, perhaps, not an argument for its recent introduction in Hippo (Cabié), but rather a manifestation of Augustine's frequent anti-Donatist reflexes, whether those reflexes are intentionally and explicitly expressed or not.<sup>130</sup>

The Ascension sermons contain the general themes of Augustine's theology and preaching, albeit coloured by the liturgical occasion. Augustine is not really interested in what specifically 'happened' during Christ's ascension, but instead contextualizes the event within the larger biblical and traditional narrative of Christ's story. By reading the ascension as a sign of Christ's divinity, Augustine indicates that the content of this feast comes down to Christology. Topics of discussion on Ascension Day are 'apophatic' theology, Christology (two natures of Christ: his physical resurrection-ascension, his being equal

---

130 In the end, we should also not forget that very few of Augustine's sermons are preserved, perhaps only 10% of the sermons he actually delivered, and we did not really find evidence of the newness of the feast of Ascension in the preserved sermons, but rather the opposite.

to the Father), ecclesiology (*Totus Christus*, universality of the Church) and, rather implicitly, the ethical demands of the Christian life (pureness of the heart, *imitatio ascensionis Christi*). The content of these Ascension sermons is presented in a didactic way, without much subtle theological sophistication, which indicates the presence of a broad audience as would have been normal for a generally accepted and popularly attended liturgical celebration. For these reasons, we disagree with Cabié and Hill and conclude that it is more likely that the Feast of the Ascension was already well known in Hippo and that it served as an occasion for Augustine to develop his theological thinking on the importance of the ascension for how the Christian heart finds its rest in God (*sursum cor*) and, more importantly, how the Feast of the Ascension is a valuable lesson in the core Christological dogmas.

## The Authorship, Thematics, and Reception of an Ascension Sermon Attributed to Proclus of Constantinople (CPG 5820)

*Richard W. Bishop*

In 1840 Cardinal Angelo Mai published, from what he described only as a tenth-century Vatican codex, the Greek text of a previously unedited Ascension sermon, which the manuscript attributed to Proclus, Archbishop of Constantinople.<sup>1</sup> That sermon, published along with four others collected by Mai from different sources, was subsequently reprinted in an appendix to the works of Proclus in volume sixty-five of J. P. Migne's *Patrologiae cursus completus . . . series Graeca*. Since its republication by Migne, the sermon's textual history, the question of its authenticity, and to some extent its reception, have been the subject of scholarly study, but updating on these matters is in order and in any case the content of the sermon itself has remained, until quite recently, largely unexamined.<sup>2</sup> After addressing the sermon's authorship,

- 
- 1 *Spicilegium Romanum* IV: *Patrum ecclesiasticorum* (Rome: Typis collegii Urbani, 1840), 42–43, 77–83. Proclus was bishop of Constantinople from 434 to his death in 446/7; according to J. N. D. Kelly, the title of archbishop is “not attested for the see of Constantinople until the council of Chalcedon (451)” (*Goldenmouth: The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop* [London: Duckworth, 1995], 128). The sermon is 5820 in the numbering system of the *Clavis Patrum Graecorum: Volumen III; A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, ed. Mauritius Geerard (Turnhout: Brepols, 1979).
  - 2 The sermon seems to have been accepted as genuine by Proclus's German biographer, Franz Xaver Bauer, in his *Proklos von Konstantinopel: Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts*, VKHSM 4/8 (München: Lentner, 1919), 133. It also seems to have been accepted as genuine by Benedikt Marx, who alludes to it in his article, “Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukia,” *OCP* 7 (1941), 329–369: “den ihr Stil gleiche mehr dem der sich anschliessenden Proklos-homilie” (358), the following homily being in fact CPG 5820. Nevertheless, the sermon is not so much as mentioned in Marx's earlier review of Greek homiletical literature, especially the pseudo-Chrysostomica, which led him to attribute an additional ninety sermons to Proclus: *Procliana: Untersuchung über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, MBTh 23 (Münster: Aschendorff, 1940). Modern scholars commenting on CPG 5820 include: Charles Martin, “Proclus de Constantinople, Nestorius et le ‘bienheureux Nil’ Εἰς τὴν Ἀνάληψιν,” *RHE* 32 (1936), 929–932; J. G. Davies, “Proclus and Pseudo-Nilus,” *HTR* 49/3 (1956), 179–181; François Joseph Leroy,

this article situates the sermon's theological themes in the tradition of late-antique Ascension Day preaching, explicates the sermon's affective, temporal, and visual themes, and finally turns to the sermon's reception in two later texts that cite or transmit portions of it.

## 1 Part One: Authorship

### 1.1 *External Evidence*

A review of the external and internal evidence, while probably not excluding Proclan authorship of this sermon, suggests that such authorship has yet to receive a satisfactory demonstration. With regard to external evidence, the complete Greek text of the sermon is currently known to be extant in two manuscripts.<sup>3</sup> The first, *Vat. gr. 1990* (fol. 232–234), is currently housed in the

---

*L'homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, StT 247 (Vatican City: Biblioteca apostolica Vaticana, 1967), 136, 153. The recent article of Georgia Frank, "Sensing Ascension in Early Byzantium," in *Experiencing Byzantium: Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies, Newcastle and Durham, April 2011*, ed. by Claire Nesbitt and Mark Jackson, Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies 18 (Aldershot: Ashgate, 2013), 293–309, takes up the content of the sermon in the context of a larger investigation into the experience of psalmody in early Byzantine celebration of the ascension. There is an English translation of the entire sermon in Jan Harm Barkhuizen, *Proclus Bishop of Constantinople: Homilies on the Life of Christ*, ECS 1 (Brisbane: Centre for Early Christian Studies, 2001), 193–197; a sizeable portion is also translated, with minimal comment, in J. G. Davies, *He Ascended into Heaven: A Study in the History of Doctrine*, BaL 1958 (London: Lutterworth, 1958), 130–31.

- 3 As of 05 September 2014, the website *Pinakes: Textes et manuscrits grecs* (<http://pinakes.irht.cnrs.fr/>), which catalogues the ancient and medieval Greek manuscript tradition and is managed by the *Institut de recherche et d'histoire des textes*, listed five manuscripts for CPG 5820, but it is likely that three of these do not in fact preserve CPG 5820. One of the manuscripts, *Theologikê Scholê 032* (dated 1561), is from the Patriarchal Library in Istanbul, and according to *Pinakes* preserves CPG 5820 under Item 50. Yet according to the library catalogue prepared by Aimilianos Tsakopoulos, the incipit of Item 50 in that manuscript is "Ἐτι μοι κατὰ ψυχὴν ἀριθμοῦντι (Περιγραφικὸς Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκομενικοῦ Πατριαρχείου, vol. 3 [Stamboul: Ek tou Patriarchikou tipographiou, 1968], 49). That is not the incipit of CPG 5820, but rather of 5836, another Ascension sermon attributed to Proclus. The other two manuscripts erroneously said to preserve CPG 5820 are both from the Biblioteca Regionale Universitaria in the Sicilian city of Messina: *S. Salv. 003* (dated to 1141, fol. 082–084) and *S. Salv. 026* (twelfth-thirteenth century, fol. 048–050). The relatively recent catalogue for the dated manuscripts of this library reports that fol. 082–084 of *S. Salv. 003* contain not CPG 5820, as *Pinakes* reports, but rather CPG 4533, which in itself is odd, since the same catalogue reports that fol. 075v–078v of the same manuscript also contain CPG 4533; Maria Teresa

Biblioteca Apostolica Vaticana, and is also the manuscript that Mai used for his edition of the sermon. It dates to the tenth century.<sup>4</sup> The second textual witness is codex 6 of the patriarchal library in Jerusalem (*Panhagiou Taphou* 006, fol. 156–157), which Albert Ehrhard also dates to the tenth, or possibly the ninth, century.<sup>5</sup> According to the sources describing them, both manuscripts attribute CPG 5820 to Proclus.

In addition to the direct transmission of the sermon, its indirect transmission is also relevant to the question of authorship. The ninth-century patriarch of Constantinople, Photius, preserves from the sermon a substantial fragment, which will be discussed more thoroughly in the concluding section of this article.

---

Rodriquez, *Catalogo dei Manoscritti datati del fondo del SS. Salvatore*, Sicilia/Biblioteche 50 (Palermo: Regione Siciliana. Assessorato dei beni culturali, ambientali e della pubblica istruzione, 1999), 37. Rodriquez's catalogue is fortunately accompanied by a handsome set of plates; one of these happens to be a plate of fol. 082r of S. *Salv.* 003 (plate no. 53), and it makes very clear that the sermon on fol. 082–084 is neither CPG 4533 (*pace* Rodriquez) nor 5820 (*pace Pinakes*), but rather 4531, which in fact agrees with the older catalogue of Augusto Mancini, *Codices graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris*, Atti della Reale Accademia Peloritana 22/2 (s.i.: s.n., 1907), 7. The situation for S. *Salv.* 026 (fol. 048–050) is similar. While *Pinakes* reports that these folios preserve CPG 5820, Mancini (38) reports that they preserve the same sermon as S. *Salv.* 003 (fol. 082–084), which would be CPG 4531; Rodriquez does not report on S. *Salv.* 026 since it is not a dated manuscript. It would seem better to follow Mancini on this point than *Pinakes*. Hence the two Messina manuscripts do not preserve CPG 5820, but rather 4531. That fact is itself of interest since these two manuscripts are the only known manuscripts that attribute CPG 4531 to Proclus rather than Chrysostom, as noted by Leroy (*L'homilétique* [see note 2], 153). Marx had attributed 4531 to Proclus solely on internal grounds (*Procliana* [see note 2], 45, no. 35 [43 is a typo]).

4 The part of *Vat. gr.* 1990 from which the sermon comes is in fact a continuation of *Vat. Ottob. gr.* 85; for description and list of contents of both, see Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der Hagiographischen und Homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* (Leipzig: Hinrichs, 1937) 1/2: 13–17, 81–83. References to further literature on these and other manuscripts of the Vatican library were originally published in various specialized bibliographies; that information is now being put online and can be consulted by searching for the appropriate shelf mark (campo→segnatura) at <http://193.43.102.72/gui/console>. On *Vat. gr.* 1990, see also the contribution of Nathalie Rambault in this volume, “L’homélie *Sur l’ascension* CPG 4988 et son attribution à Jean Chrysostome.”

5 Ehrhard, *Überlieferung* (see note 4), 1/1:174–179 (see esp. 179 for the suggestion of a possible ninth-century date). Cf. the catalogue of Athanasios Papadopoulos-Kérameus, which also places this manuscript in the ninth-tenth centuries: Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ . . . ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων . . . ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων, 2 vols. (Saint Petersburg: Kirspaoum, 1891–1915; repr. Brussels, 1963) 19–30; see also Leroy, *L'homilétique* (see note 2), 136.

The fragment comes third in a group of five sermon excerpts all attributed by Photius to “the blessed Nilus.”<sup>6</sup> Charles Martin, the first modern scholar to make the connection between the excerpt of Photius and the Ascension sermon attributed to Proclus, raised several persuasive objections to Photius’s attribution of this excerpt to Nilus but Martin declined either to endorse or to dispute Proclan authorship.<sup>7</sup> So, with regard to external evidence for the authorship of CPG 5820, we have the attribution of two Greek manuscripts to Proclus and a misattribution by Photius to Nilus, which probably indicates a similar misattribution by Photius’s source.

In addition to the Greek textual transmission, an ancient reference to a Syriac version, not known to be extant, has also been alleged.<sup>8</sup> According to Ernest Honigmann, a letter of Jacob of Edessa (640–708) to the priest Addai makes a confused reference to a “homélie des Syriens” by one Proclus of Cyprus.<sup>9</sup> Honigmann, who gives the title of the sermon as *Magnus es Domine*, argues that the reference here is to Proclus of Constantinople, and to our sermon in particular, which begins, Εὐλογητὸς ὁ Θεός. The name Cyprus would be due to a confusion with Cyzicus, the city of which Proclus was titular bishop for a time, or to a confusion of Constantinople with Constantina, metropolis of Cyprus. Honigmann owes a portion of his ingenious proposal to the great orientalist, Joseph Assemani, whose description of the letter in question he cites;

6 Photius, *Bibliotheca* 276 (René Henry, *Photius: Bibliothèque*, VIII: *Codices* 257–280, CBy [Paris: Belles Lettres, 1959–1991], 127–128, third excerpt). The first sermon of the series is introduced in the following way: Ἀνεγνώσθη τοῦ μακαρίου Νεῖλου ἐκ τοῦ εἰς τὸ Πάσχα λόγου πρώτου· οὐ ἡ ἀρχή· «Ἀναστάσεως λόγοις τὴν τῆς ἀναστάσεως ἡμέραν τιμῆσωμεν». The third excerpt, which is CPG 6078.3, is introduced as follows: Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ εἰς τὴν ἀνάληψιν α' λόγου. Τὸ προοίμιον.

7 Martin, “Proclus de Constantinople, Nestorius et le ‘bienheureux Nil’” (see note 2), 929–932; on rejecting the attribution to Nilus, also see Davies, “Proclus and Pseudo-Nilus” (see note 2), 179–181. Martin’s main arguments were that there is no other evidence for homiletic activity on the part of Nilus and that the three ascension sermons excerpted by Photius do not bear any similarity to the known writings of Nilus. My own investigations via the *TLG* support Martin; CPG 5820 and Nilus’s works share some vocabulary and common phrases, but there are no persuasive parallels that would justify the attribution.

8 The *Clavis* also mentions a Georgian fragment of this sermon as being under preparation by Bernard Outtier. The fragment in question, however, is in fact from CPG 4342 (Outtier, private communication, 09 October, 2013), which is the Ascension sermon of Chrysostom.

9 Ernest Honigmann, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche de Syrie*, CSCO 146, subsidia 7 (Louvain: Imprimerie orientale L. Durbecq, 1954), 158. The letter has not been edited, though a critical edition has been promised by Jan J. van Ginkel in his article “Greetings to a Virtuous Man: The Correspondence of Jacob of Edessa,” in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. by Bas ter Haar Romeny (Leiden: Brill, 2008), 67–81. The letter is no. 33 in Ginkel’s revised numbering system.



nevertheless several elements of the proposal remain problematic.<sup>10</sup> First is the explanation for the appearance of the name Cyprus rather than Cyzicus or Constantinople; though clever, the explanation remains conjectural. Second, there is enough difference between the incipit of CPG 5820 and its proposed rendering into Syriac (*Magnus es Domine*) “Great are you Lord” to give one pause. The third problem concerns Honigmann’s characterization of the document to which Jacob’s letter refers. Assemani, on whose description of Jacob’s letter Honigmann appears to rely, mentions not a sermon, but rather a prayer (the third, in fact) for the blessing of the waters on the eve of Epiphany, the authorship of which prayer Jacob seems to have attributed to the otherwise unknown Proclus of Cyprus. This characterization of the contents of Jacob’s letter accords with the catalogue description of the manuscript preserved in the British Museum as well as with the description of a Vatican manuscript which preserves at least a portion of Jacob’s letter; Honigmann mentions both of these witnesses to Jacob’s letter.<sup>11</sup> Moreover, at least two Syriac forms for the blessing of the waters on the eve of Epiphany are known for the time after Jacob of Edessa, one of which is attributed to Jacob himself, and in that form the third prayer begins with the words, “Great art Thou, O Lord.”<sup>12</sup> It seems much more likely that the letter of Jacob which Honigmann cites was referring to this prayer, or something like it, and not to CPG 5820, no portion of which is

- 
- 10 Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*. 1: *De scriptoribus syris orthodoxis* (Rome: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719), 486, no. 11. According to Eusèbe Renaudot, whom Assemani cites, a codex containing the letter in question also contains a marginal note, in the same hand as the manuscript, reporting that the letter was written in the year 687 (*Liturgiarum orientalium collectio*, 11 [Paris, 1715–1716], 381). This letter seems to be distinct from another treatise of Jacob’s addressed to Addai the priest, which contains canons in answer to questions posed by Addai (Ignatius Aphram 1 Barsoum, *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences* [Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2003], 344 no. 6, cf. 343 no. 9, 11). This treatise has been edited by Thomas-Joseph Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica* (Leuven: Vanlinthout, 1859), 98–117. Lamy gives the title of the treatise as *Jacobi Edessae resolutiones canonicae: Quaestiones quas proposuit presbyter Adaeus Philoponus Jacobo Edessae (xxi) episcopo, a quo factum est illis quaestionibus responsum*.
- 11 William Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838* (London: Trustees of the British Museum, 1870), 233 (ms. 300, item 2). For the Vatican codex (*Vat. syr.* 51, item 34), see Stephanus Evodius Assemani and Joseph Simon Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus*, 11.: *Codices chaldaicos sive syriacos* (repr. Paris: Maisonneuve, 1926), 322.
- 12 John Patrick Crichton-Stuart and Ernest Alfred Wallis Budge, *The Blessing of the Waters on the Eve of Epiphany: The Greek, Latin, Syriac, Coptic, and Russian Versions, Edited or Translated from the Original Texts* (London: Henry Frowde, 1901), 71, 91.



of obvious relevance to (a prayer for) the blessing of the waters of Epiphany.<sup>13</sup> Final adjudication of this matter awaits a published edition of Jacob's letter, but in the meantime Honigmann's proposal cannot be considered as presenting reliable evidence for either a Syriac version of CPG 5820 or its attribution to Proclus.

## 1.2 *Internal Evidence*

The next question to ask is whether there is any internal evidence to corroborate the limited manuscript attribution to Proclus. The short answer to this question is that the sermon's few verbal parallels with acknowledged works of Proclus are too meager to demonstrate Proclan authorship of the sermon.<sup>14</sup>

13 Here a curious error of the learned Honigmann should also be mentioned. In his proposal that Jacob's letter makes a confused reference to CPG 5820, Honigmann correctly gives the incipit and PG column numbers (65:833–837) that correspond to CPG 5820, but he incorrectly gives the title as Εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ. Among the sermons attributed to Proclus in volume 65 of the PG, there is no sermon with that title, though sermon no. 4 is entitled Εἰς τὸ γενέθλιον τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. The correct title of CPG 5820, as it is printed in the PG, is Πρόκλου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν. Perhaps what we are dealing with here is simply an error of γέννησιν for ἀνάληψιν, but if the erroneous title given by Honigmann is an indication of confusion on his part about the content of CPG 5820, that confusion would render Honigmann's entire proposal even more problematic than it already is.

14 It is particularly to be noted that CPG 5820 has, apart from commonalities arising from a shared topic, very little overlap with the other Ascension sermon generally attributed to Proclus, and which has a better claim to authenticity, namely CPG 5836. On this sermon see Joseph-Marie Sautet, "Une homélie de Proclus de Constantinople sur l' Ascension de Notre-Seigneur en version syriaque," *Mus* 82 (1969), 5–33, which contains some helpful comment and a Latin translation of the Syriac version. Beyond CPG 5836, only a few phrases in CPG 5820 appear to have counterparts in works that can confidently be attributed to Proclus: Ἀρχὴν ἀνέσεως ἔσχεν Θεὸν τὸν τεχθέντα ἐκ Παρθένου (CPG 5820; PG 65:836.8–9); cf. εἰ δὲ μὴ ἔτεκεν θεὸν ἢ παρθένος, οὐδὲ πολλοῦ θαύματος ἀξία ἢ ἀφοροῦς (CPG 5897; *Tomus ad Armenios*; ACO 4/2, 193.10–11). Also: ἔως ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς ὑπεδέχθη ὁ μὴ χωρισθεὶς τοῦ Πατρὸς ποτε (PG 65:836.50–51); cf. ἀλλὰ τῶν τοῦ πατρὸς οὐκ ἐγυμνώθη κόλπων (CPG 5804; *In s. virginem ac Dei genetricem Mariam* 2.49 in Nicholas Constatas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations*, SVigChr 66 [Leiden: Brill, 2003], 260). These phrases, however, are so common in the homiletical literature of the era that no conclusions as to authorship should be based on them. Other parallels include: ὁδεύοντα δι' ἄερος ἐνδόξως, ἀγγελικοῖς παραπεμπόμενον τάγμασιν (PG 65:836.32–34) // Ἀπαιτεῖς οὖν τὰ ἀγγελικὰ τάγματα ἄρρητα δημοσιεύειν ῥήματα; (CPG 5805; *Laudatio de genitricis Mariae* 11.1.5–6 in Leroy, *L'homilétique* [see note 2], 310); ἔως ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς ὑπεδέχθη ὁ μὴ χωρισθεὶς τοῦ Πατρὸς ποτε (PG 65:836.50–51) // Δύναται ἐν κοιλίᾳ χωρηθῆναι ὁ τοῦ Πατρὸς μὴ δυνάμενος χωρισθῆναι.

The longer answer to the question involves recognizing the uncertain extent of the Proclan corpus. Most of the sermons attributed to Proclus by the manuscript tradition or in some cases by modern scholars have yet to receive a persuasive demonstration of authenticity based on a convergence of internal and external evidence. Benedikt Marx, for example, after canvassing the pseudo-Chrysostomica, attributed ninety sermons to Proclus in addition to the approximately twenty-five sermons assigned to Proclus in the PG, but Marx's attributions, as is well known among students of Greek homiletical literature, were often impressionistic, sometimes quite sparsely documented, and took little or no account of manuscript evidence; the attributions have consequently proved less than convincing, even if it may be conceded that some of them are likely to prove true. François Joseph Leroy attempted to correct and augment Marx by providing much additional information, especially about the manuscript tradition, as well as critical editions of still more sermons to be added to the Proclan corpus.<sup>15</sup> Nevertheless this attempt has received careful, merited critique from Michel Aubineau, whose extended review of Leroy's work not only raises substantial questions about a number of the sermons edited by Leroy, but also constitutes a sober statement of methodological considerations for determining the authorship of ancient homiletical literature.<sup>16</sup> Work by Martin, Aubineau, and more recently by Constanas has made significant progress, but the remaining uncertainties about the Proclan corpus make a critical reassessment of its extent, which would most naturally take place in the context of a critical edition of the corpus, a scholarly desideratum.<sup>17</sup>

Here it is also worthwhile to consider a possible parallel between our sermon and a source outside the Proclan corpus. That source is a Pentecost sermon of Basil of Seleucia (CPG 6666), where we read: Ἡ τὰς γλώσσας σήμερον

---

(CPG 5805: *Laudatio de genitricis Mariae* 11.1.19 in Leroy, *L'homilétique* [see note 2], 310) // Μὴ γὰρ τοῦ ὑψίστου Πατὴρ χωρίζεται, ἐὰν ὑπὸ σοῦ τῆς μητρὸς βαστάζεται; (CPG 5805: *Laudatio de genitricis Mariae* 11.2.3 in Leroy, *L'homilétique* [see note 2], 312). These phrases too are quite common, and in any case the *Laudatio* cannot be attributed to Proclus in its entirety. See Michel Aubineau, "Bilan d'une enquête sur les homélies de Proclus de Constantinople," *REG* 85 (1972), 572–596, esp. 589–592.

15 For Marx and Leroy, see note 2 above.

16 Aubineau, "Bilan d'une enquête" (see note 14), 572–596.

17 The bibliography of Constanas offers a helpful overview of the Proclan corpus and relevant scholarship (*Proclus of Constantinople* [see note 14], 388–391). Constanas accepts a Proclan corpus that is more definite than the approach taken above, which is generally informed by remarks of Sever J. Voicu made in response to an earlier version of this and other articles delivered at the conference from which the present volume originates.

διανείμασα χάρις αὕτη οὐκ ἔῃ με δεδοικέναι τῇ τῆς γλώττης πενίᾳ (PG 52:809.48–49; cf. PG 64:417).<sup>18</sup> Compare from our sermon: Εὐλογητὸς ὁ Θεός! Εἰς οὐρανὸν μὲν καὶ γῆν ἢ τῆς κτίσεως διανέμεται φύσις, οὐκ ἔῃ δέ με τὴν δαίρεσιν βλέπειν ἢ συνάψασα σήμερον χάρις τὴν τούτων διαίρεσιν (PG 65:833.3–5). Although the subject matter of these two sentences differs, the basic construction, “the grace which today does x does not permit me to do y,” is the same. And although the two authors might have come up with the formulation independently, the presence of the apparent parallel between two festal incipits, one from a Pentecost sermon, the other from an Ascension sermon, increases the likelihood of a literary allusion here. It is also important to observe that both sentences contain the verb διανέμω, which seems perfectly natural in Basil’s reference to the Pentecost event, but odd in CPG 5820, where the nature of creation is said to be distributed into, or between, heaven and earth. Photius, in fact, also seems to have felt the expression somewhat awkward and hence replaces the verb διανέμεται with a less objectionable διαμεμέριστα.<sup>19</sup> The choice of words in CPG 5820 might be explained precisely as an allusion to Basil’s incipit: while at Pentecost grace distributes, at the Ascension grace unites what is distributed. If we could be certain that our sermon makes use of Basil’s sermon, that would provide us with a *terminus post quem* for CPG 5820 (mid-fifth century) and probably rule out Proclan authorship. Alternatively, if we could be certain that Basil makes use of CPG 5820, that would tend to confirm Proclan authorship.<sup>20</sup> Nevertheless, in the absence of other clear links between the two sermons, any potential allusion here must remain tentative.

With regard to the question of authorship, then, we are left with a sermon that is neither certainly Proclan, nor certainly not.

## 2 Part Two: Theological Themes of Ascension Sermons

The sermon itself is, like many festal sermons of the era, relatively short; it takes up less than two and a half columns of regular print in the PG. Its structure is simple: introduction, body, hortatory conclusion. Although the words for feast (ἐορτὴ or πανήγυρις and collateral forms) do not occur in the sermon,

18 For a demonstration of the authenticity of Basil’s sermon (CPG 6666) see the appendix in Richard W. Bishop, “*Homilia in Pentecosten* (CPG 6665): A Sermon of Basil of Seleucia,” *SacEr* 52 (2013), 119–61.

19 See below, p. 205.

20 For an example of Basil’s use of a sermon attributed to Proclus, see Michel Aubineau (ed.), *Homélie pascales: cinq homélie inédites*, SC 187 (Paris: Éditions du Cerf, 1972), 181–186.

its content and its reference to “today” (σήμερον PG 65:833a, 836d) mark it out as a festal sermon for the Ascension. The sermon contains no references to any specific times, places, or people that would assist us in dating it. It may have been shorn of such details, or prepared without them, for regular liturgical use. Since we cannot be certain of its authorship, we do not have an oeuvre in which to situate it, but we may still compare it with other Greek festal sermons for the Ascension from Late Antiquity, and from such a comparison, a number of common theological themes emerge.<sup>21</sup>

*Angels of the Ascension.*<sup>22</sup> While the sparse account in Acts has angels appearing to the disciples, it does not mention them as escorting or receiving the ascending Christ into heaven, yet almost every extant Greek Ascension sermon from Late Antiquity does. Ps 23:7–10 is a primary scriptural impetus for this angelic activity, but 1 Tim 3:16 (“seen by angels . . . taken up in glory”) and Isa 63:1–3 are also relevant.<sup>23</sup> The contribution of CPG 5820 to this tradition

21 The compilation of themes that follows is my own, but compare the similar list of general themes in Greek patristic Ascension preaching found in José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes, v.1: Nouveau Testament (XLVI–L) et Hymnes de circonstance (LI–LVI)*, SC 283 (Paris: Cerf, 1981), 126–128.

22 This is the title of a chapter in the little book of Jean Daniélou, *The Angels and Their Mission*, trans. David Heimann (Westminster, Md.: Newman Press, 1957). On the more general subject of the role of angels in ancient Christian liturgy, see Ellen Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity* (New York: Oxford, 2013), 176–202.

23 On the last two scriptural texts, see the sermons CPG 4642 (Ps-Chrysostom) and CPG 5281 (Cyril of Alexandria) respectively. For arguments defending the authenticity of the latter sermon, see Richard W. Bishop, “Cyril of Alexandria’s Sermon on the Ascension (CPG 5281),” in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, ed. by Markus Vinzent, StPatr 68/16 (Leuven: Peeters, 2013), 107–118. The specific claims of Isa 63:1–3, as it was commonly interpreted (Christ ascending in bloody robes to the astonishment of the angels – observe the implicit elision of the forty day interval between resurrection and ascension), make it thematically suitable to discussions of Christ’s passion as well as discussions of his ascension. Hence, liturgically speaking, Isa 63:1–3 was primarily a paschal text, as Harald Buchinger reminds us in his comments in this volume on its use in CPG 3178. In CPG 5281, an Ascension Day sermon, the author feels it necessary to defend himself for preaching on a text (Isa 63:1–3) that had not been publicly read that day (Cornelis Datema, “Une homélie inédite sur l’ascension,” *Byz* 44 [1974], 121–137 [130]). The sermon thus shows that in its time and place it was possible if not expected to comment on Isa 63:1–3 in an Ascension sermon. In the exegetical literature, the text is routinely related to both the passion and the ascension (see, e.g., the texts collected in Robert Louis Wilken, *Isaiah: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, The Church’s Bible [Grand Rapids, Mich. – Cambridge: Eerdmans, 2007], 490–496). For the place of Ps 23 (LXX) in Ascension sermons see Hubertus R. Drobner, “Die Himmelfahrtspredigt Gregors von Nyssa,” in *EPMHNEYMATATA: Festschrift für Hadwig*

is to offer one of the more vivid homiletical depictions of the angelic entourage en route with Christ, as he makes his ascent and triumphal entrance into heaven.<sup>24</sup>

*The Devil's Discomfiture.* There are a number of Ascension sermons that not only describe Christ's defeat of the devil and the demonic powers, but also portray that defeat as receiving its clearest demonstration to date at the ascension, often portraying the devil as dismayed to witness Christ's exaltation and enthronement.<sup>25</sup> So our sermon, for example, can say that although the devil is pleased to see us still subject to corruption, he is nevertheless afflicted when he looks up at the heavens, "since he sees above the resurrection root of those dead below" (833a). The phrase "resurrection root," which is an allusion to Dan 11:20 (Old Greek), was so striking that it was recycled in an Ascension sermon (CPG 4533) of Ps-Chrysostom, and it also occurs in the Photian excerpt mentioned above. Both CPG 4533 and the Photian excerpt will be more fully examined in the third section of this article.

*Son Never Absent from the Father.* Several Ascension preachers, consistent with the claim that the Logos did not cease to reign over the universe while incarnate on earth, assert that the one who ascended to the Father's throne had never actually left it. So in our sermon we read that the incorporeal powers

---

*Hörner zum sechzigsten Geburtstag*, ed. by Herbert Eisenberger, BKAWS 2 (Heidelberg: Winter, 1990), 95–115; Richard W. Bishop, "Gregory of Nyssa's Sermon on the Ascension (CPG 3178)," in *God Went Up Today: Preaching the Ascension in Late Antique Christianity*, ed. by Richard W. Bishop and Johan Leemans = QL 92/4 [2011], 252–281; and the contribution of Harald Buchinger in this volume. An extensive and useful treatment of the ancient reception of Ps 23 may be found in the unfortunately unpublished Master's thesis of Michael Margoni-Kögler, *Psalm 24 und Christi Himmelfahrt: Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung* (Diplomarbeit; Wien, 1994).

24 "[The earth] sees him . . . being lifted up from the mountain upon a cloud, gloriously making his way through the air, escorted by angelic orders. For some were hastening on ahead to announce to the heavenly gatekeepers the entrance of Christ, the king of all; others were running reverently along each side; those who followed were leaping and singing hymns, some glorifying him with one canticle and some with another. He moved through the air as if through a church; the maker of the heavenlies passed through heaven as if it were air. He was worshiped by each order above and went beyond the worshiping companies" (CPG 5820; PG 65:836c). All unattributed translations are my own.

25 Ps-Epiphanius (CPG 3770), Ps-Chrysostom (CPG 4532, 4533, 4642, 4737), and Basil of Seleucia (CPG 6659). Particularly notable in this regard is CPG 3770, which contains a long speech by the devil describing his miserable state after his plans had been foiled first by the resurrection and then by the ascension.

watched in amazement as, “he who had never left the Father was received into the Father’s bosom” (836d).<sup>26</sup>

*Exaltation of Human Nature.* It is possible to describe the ascension in terms of the career of the Logos (secret descent from heaven, incarnation and life on the earth, public return to the place the Logos had never left), but it is also possible to describe the ascension as the culmination of the story of humanity: from its deepest debasement in the fall from paradise to its exaltation and heavenly enthronement in the person of Christ. To judge from its prevalence, this latter story, and especially the exaltation and heavenly enthronement of human nature, is generally speaking, the most important theological theme in the extant late-antique Greek Ascension sermons; beginning with the influential Ascension sermon of Chrysostom (CPG 4342), there is no theme to which Ascension preachers devoted more attention. Like other events in the economy of salvation, such as the fall or resurrection, the ascension happened to a solitary individual, yet was viewed as extending in its effects to the entire human race. A variety of expressions, some very traditional and some more original, are deployed in CPG 5820 to describe this solidarity. The term race (γένος) itself is one of these expressions; the ascension of one of its members, for example, provides the human race with a basis for hope (837a). Reference to a nature we all have in common is another such expression. So the sermon can refer specifically to Christ’s corporeal nature ascending to the Father’s bosom (836d), yet it is human nature as a whole that the cross has escorted to heaven’s

26 ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς ὑπεδέχθη ὁ μὴ χωρισθεὶς τοῦ Πατρὸς ποτε. Cf. CPG 5836; PG 62:730: Οὕτε γὰρ ἀπελείφθη τοῦ θρόνου ποτὲ οὗτος, κἂν λαθρῶν τὰ Χερουβὶμ κατήλθε δι’ ἐμέ. In addition to occurring in both Ascension sermons attributed to Proclus, this theme is particularly prominent in the Ascension sermon attributed to Cyril of Alexandria (CPG 5281) and in the Ascension sermons of Severus of Antioch; it also occurs in the Ascension *kontakion* of Romanos Melodus. For Severus see Pauline Allen, “Severus of Antioch as Theologian, Dogmatician, Pastor, and Hymnographer: A Consideration of His Work on the Feast of the Ascension,” in: *God Went Up Today* (see note 23), 361–75; for Romanos (st. 12), Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes*, v (see note 21), 160 note 1. The theme also occurs in three of the Ascension sermons of Ps-Chrysostom (CPG 4533, 4534, 4535). CPG 4532 contains the following statement: “But when you hear that he ascended and was assumed, you should not, in the case of God, think of a spatial movement; for the godhead fills all things, and is everywhere present.” (Ἀλλ’ ὅταν ἀκούσης, ὅτι ἀνῆλθε καὶ ἀνελήφθη, μὴ μετὰβασιν τοπικὴν ἐπὶ Θεοῦ ὑπολάβοις· ἡ γὰρ Θεότης ἅπαντα πληροῖ, καὶ πανταχοῦ πάρεστιν (2 *Ascens.* l. 40–42 in Nathalie Rambault, “*In Ascensionem* sermon 2 (CPG 4532): Une compilation réalisée entre la fin du VI<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle. Édition critique, traduction et étude,” *SacEr* 53 [2014], 263–321). This last text asserts that a spatial descent on the part of God is inconsistent with the doctrine of divine omnipresence; the other texts posit a descent on the part of God, but deny that it also entailed an evacuation of the heavenly throne.



harbors (833b), and it is the nature for which the earth grieved that has been summoned to heaven in the ascension (836d–837a). The sermon's use of first-person pronouns constitutes a personalized expression of human solidarity. The devil sees Christ “wearing our body” in heaven. Similarly, heaven and earth are joined together since, as the preacher declares, “my image reigns below and my image reigns above” (833a). The sermon also describes human solidarity in terms of an extended family. Heaven's ascended king is not a distant individual, but rather a kinsman (837a); it is not a solitary person that has been transplanted to heaven, but rather the earth's entire family of children (836d–837a). Because of this solidarity of the human race, which ensures that the benefits of the ascension are shared, the sermon can go on to make a parenetic appeal to its audience as citizens of the incorporeal realms, as together constituting a temple of God, and as members of a holy humanity (837b). From these expressions, then, there emerges a metaphorically rich theological anthropology of human solidarity. We could extend this observation to Ascension sermons in general and say that the feast provided preacher and audience with an occasion to reflect on how it is that human nature as a whole is affected by the actions of economically significant individuals such as Adam and Christ.<sup>27</sup>

*Second Coming.* A final theme that CPG 5820 shares with a number of Greek Ascension sermons is the second coming of Christ. The reference to Christ's return in Acts 1:11 (“This Jesus, who was taken up from you into heaven, will come in the same way as you saw him go into heaven”) and the logic of the

27 The contrast between the two Adams (CPG 5820; PG 65:836d/837a; cf. CPG 5836; PG 62:730) as well as the contrast between the fall from paradise and the exaltation of human nature to heaven, are a variation on the theme of the installation of human nature in heaven. CPG 5820 draws the contrasts in a particularly striking way: “What profit that was produced for us by the loss! We gained heaven though we had lost paradise; though we had been borne down... we stood higher through the fall; though we had been thrust out, we were brought up into heaven” (CPG 5820; PG 65:833b: “Ὁ κέρδους ἐκ ζημίας ἡμῖν τευχθέντος! Ἐκερδάναμεν οὐρανὸν, ζημιωθέντες παράδεισον· κατενεχθέντες\*\*\*ώτεροι διὰ πτώματος ἔστημεν· ὠσθέντες, εἰς οὐρανὸν ἀνηνέχθημεν). Despite the lacuna in this passage, the sense is clear enough. In the homilist's view both the plight and the rescue, the fall and the elevation of humanity, are communal. Moreover, so astonishing is the reversal in comparison with what might have been expected that the homilist all but declares himself grateful for the fall. The sentiment approximates that expressed in the well-known line from the *exsultet* of the Easter vigil in the Roman rite: “O happy fault, that merited so great a redeemer!” (*O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem!*) Cf. also the exclamation in CPG 4532, with reference to the devil's Edenic schemes: “Ὁ μακαρίου φθόνου! Ὁ καλῆς ἐπιβουλῆς μυρίων ἀγαθῶν ἔσμων ἀποτεχούσης!,” “What blessed malice! What a fine plot, which birthed a swarm of countless benefits!” (2 *Ascens.* in Rambault, “*In Ascensionem* sermon 2,” 307.24–25).

economy itself, ensured that the second coming would hold a prominent place among the *loci communes* of Ascension preaching.<sup>28</sup>

### 3 Part Three: The Sermon's Affective, Temporal, and Visual Themes

Together these theological *loci communes* constitute an essential part of the tradition of Ascension preaching, and their appearance in CPG 5820 squarely locates the sermon within that tradition. One of the rhetorical problems that such a tradition poses for a preacher is that it is hard to generate the response that any given topic might seem to call for when everyone already knows the story. How do you build tension and suspense? How do you produce surprise or wonder? On the other hand, an audience's long familiarity with, for example, a scriptural text creates its own rhetorical possibilities. An effective preacher will know how to surmount the obstacles and exploit the possibilities. The preacher of CPG 5820 not only incorporates traditional elements of Ascension preaching into his sermon, he also makes a strong affective and visual appeal to his hearers. The appeal is founded on the festal contemporization of Christ's ascent and aims at an experiential appropriation of that event on the part of the sermon's hearers.

#### 3.1 *Festal Affect*

The sermon's appeal to the religious feelings of its audience takes place via a well-crafted contrast between the devil, whose gladness Christ's ascent transforms to fear, and the earth, which is personified as the mother of the human race, whose lamentation Christ's ascent transforms to rejoicing. The devil's crimes are well known. He caused humanity to forfeit paradise; he fixed a cross to the pilot of the human race; even now he is gladdened "when we are consumed by the grave." Nevertheless, he knows his days are numbered; for "when-ever he looks up at the heavens, he lays his gladness aside, since he . . . sees the one whom he handed over below to the cross wearing our body in the heavens, and he is afflicted with trembling" (833a). The preacher next presents us with, in contrast to the devil's humiliation, the earth's affective transformation. First he recounts the history of her lamentation. Beginning with Adam, calamity upon calamity befell her children until the earth was worn out from mourning and misfortune: the fall, the murder of Abel, the victims of Lamech and of the flood, and even the plight of "her children the Sodomites" were all a cause for

28 The theme should therefore be added to the previously mentioned list of Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes*, v (see note 21), 126–128.



grief (836a). The incarnation brought mother earth initial relief and joy. She was delighted to witness the birth of a glorious healer, who could raise the dead and who at his baptism received the approval of his Father. Nevertheless “the boast was turned to grief, for she saw her benefactor crucified; she saw her joy put to death; she saw the origin of her gladness laid in a tomb” (836b).

It was just then, when the earth was “discarded and bereft of every good hope and still overcome with mourning on behalf of nature” (836b–c) that an inexpressible joy burst in upon her grief: the radiant second Adam coming out of Hades. After preaching to the disciples, he is lifted up on a cloud, accompanied by angels who surround him with song and announce his entrance into heaven. The incorporeal powers in heaven are dumbfounded by a human nature ascending beyond them, all the way to the Father’s bosom. “Therefore, O earth,” exhorts the preacher, “sing an ode anew instead of a lament; the nature for whose sake you grieved has been summoned to heaven” (836d).

The preacher’s description of the devil’s gladness at human misfortune would tend to evoke anger or disgust in the sermon’s hearers and satisfaction at the devil’s discomfiture. Hence the preacher can mockingly ask, “What has become of your crime, you pirate?” (833b). In contrast to all of this, the extended personification of the earth invites the sermon’s hearers to share their mother’s long experience of misfortune, despondency, and lamentation; they are to feel her pain and despair. But once they have been moved by that grief, they are also invited to share her amazement and joy at the stunning reversal brought about by Christ’s ascension.<sup>29</sup> The history of the earth’s lamentation, then, and the contrasting portrayal of the devil’s discomfiture, are an education of human affect. The sermon’s hearers or readers are to groan at the pain caused by sin and rejoice in the event that brought about such a great reversal.<sup>30</sup>

---

29 According to the sermon, the earth’s existence prior to Christ’s ascension was characterized by lamentation (833b/c). The import of this statement is not that the time between resurrection and ascension was still characterized by lamentation, but rather that the sermon views the resurrection and ascension as one complex of events. The Lucan 40 days are all but elided in the sermon’s account.

30 The devil’s grudging witness to the ascension and the earth’s experience of grief and loss are both observed in Frank, “Sensing Ascension” (see note 2). In her reading of the sermon, grief (of the earth, and, we may infer, of the audience) is reversed through an “eruption of psalmody” at the sermon’s conclusion, which is punctuated by a quick succession of verselets (Ps 113:23; Ps 46:2, 3, 6; and the *trisagion* of Isa 6:3). Franks’s article is an elegantly written meditation on the relationship of psalmody to affect in the early Byzantine experience of the Ascension feast. Her attention to the interaction between psalmody and the physical setting of Ascension celebrations in Jerusalem is also instructive; uncertainty

The sermon's affective appeals do not call for sympathy with characters in a drama from the remote past; instead they invite the sermon's audience to a festal experience of Christ's ascension in their here and now. Implied by such an invitation is a particular conception of the relationship between feast and event.

### 3.2 *Contemporization of Feast and Event*

The sermon begins in this way: "Blessed be God! Created nature is distributed among heaven and earth, but the grace that joins them together today does not permit me to see their separation. For who would still say that heaven is separated from the earth's [children] when my image reigns below and my image reigns above?"<sup>31</sup> It is the word "today," so ubiquitous in festal sermons, that concerns us here. To which point in time does the word refer? As used in this sermon it seems to have past, present, and future aspects. It refers to the past because it was on the original ascension day that grace joined heaven and earth together, that "my image" first began to reign below and above, and that "we gained heaven though we had lost paradise" (833a–b). In the preacher's view, the historical event of the ascension was the culmination of the salvation history that the sermon will go on to relate. In this sense it was a definitive, ephapax event.<sup>32</sup>

---

about the authorship and original setting of our sermon precludes its receiving a similar kind of analysis, yet Frank's teasing out of the experiential aspects of holy places suggests that the prominence of the visual in our sermon, to be discussed below, may have received impetus from its original physical circumstances.

31 See p. 205 for the Greek text.

32 Robert F. Taft, "The Liturgical Year: Studies, Prospects, Reflections," in: *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year*, ed. by Maxwell E. Johnson (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000), 3–23 (13); repr. from *Worship* 55 (1981). In this section, I also draw on Robert Taft, "Historicism Revisited," *StLi* 14 (1982), 97–109; Thomas J. Talley, "History and Eschatology in the Primitive Pascha," in: *Between Memory and Hope*, 99–109; repr. from Thomas J. Talley, *Worship: Reforming Tradition* (Washington, DC: Pastoral Press, 1990); Nonna Verna Harrison, *Festal Orations: St. Gregory of Nazianzus* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2008), 11–56 (esp. 18–36), which largely repeats Harrison's earlier article, "Gregory of Nazianzus' Festal Orations: Anamnesis and Mimesis," *Philosophy and Theology* 18 (2006), 27–51; and Basil Studer, "Das christliche Fest, ein Tag der Gläubigen Hoffnung," in *Traditio et Progressio: Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB*, ed. by Giustino Farnedi, SA 95 (Rome: Pontificio ateneo S. Anselmo, 1988), 517–529. Cf. the brief but suggestive remarks of Jochen Rexer in his *Die Festtheologie Gregors von Nyssa: Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie*, PFSK 8 (Frankfurt am Main: Lang, 2002), 136–38.

Yet the word “today” obviously has a present significance as well. The preacher asserts that grace joins heaven and earth together “today,” in the feast which is actually taking place as the preacher speaks, and which recurs annually. There is a tension here between the progressive, telic character of historical time, and the cyclical, repetitive character of festal time. But beyond that tension there seems also to be a contemporization of the present feast and the past, definitive event. Liturgical scholars have used the term *anamnesis*, or “making present,” to describe what happens in a feast, and according to some what is made present is not the past event per se, but rather Christ himself.<sup>33</sup> This assertion accords well with Eucharistic anamnesis, but it seems to move too hastily across the surface of the festal sermons, which are so insistent on the significance of the feast day itself. Theologically speaking, one might suppose, for example, that the effects of the ascension extend equally to all times and places, but according to the opening lines of our sermon, it is “today” that grace joins heaven and earth together, and “today” is the time for the earth to put aside her lamentation and take up an ode of joy. The effects of the historical event of the ascension seem to be temporally localized with peculiar efficacy in the feast day itself. Of course the event celebrated and made present is a personal event, and in that sense it is Christ that is made present, but the event-driven character of a feast’s meaning must also be maintained lest feasts lose their particularity.<sup>34</sup> Ascension is not Pentecost; Pentecost is not Easter; and Easter is not Epiphany. A feast’s particularity is expressed partly by its temporal location, certainly by its larger liturgical celebration, but perhaps

---

33 According to Harrison, “anamnesis means re-presentation of God’s saving works so that the worshipers can participate in these events as present realities and thereby receive the eschatological salvation, new life and sanctification divinely accomplished through them” (*Festal Orations* [see note 32], 24–25). Cf. Taft, “The Liturgical Year” (see note 32), 12–22 for the insistence that what feasts make present is most fundamentally a person, not an event. Taft, Talley, Harrison, and Studer, each in their own way, reflect on the past, present, and future significance of feasts.

34 Perhaps we create unnecessary difficulties for ourselves when we ask, “just what are we doing when we celebrate a Christian feast?” (Taft, “The Liturgical Year” [see note 32] 12). No one has ever celebrated a Christian feast in the generic sense of the term. Every feast has a particular character; it is a feast of something or of someone. It is of course true that all such celebrations must have something in common, otherwise they would not all be referred to as “feasts,” and those commonalities may properly be explored. Yet it is only by eliding a feast’s particular character that we can conclude that each feast makes Christ present in an undifferentiated way. This process of abstraction, whatever may be its theological appeal, seems to miss something fundamental to the religious experience of early-Byzantine Christians and to the logic of liturgical development.

most exhaustively in the festal sermon itself.<sup>35</sup> For it is in the sermon that the sacred history is rehearsed and thereby made present; it is in the sermon that the gracious effects of the feast are pronounced over the people and thereby actualized; and it is in the sermon that the people are called to respond in an affectively appropriate way to the event made present in the liturgy.

In addition to its past and present aspects, the word “today” also has a future significance. Towards the end of our sermon, the preacher makes this exhortation to mother earth: “Look up into the air at him who comes second alongside Adam today; fix your gaze on heaven welcoming your [children]” (836d–837a). The reference to Christ coming alongside Adam carries us back into the past, not only to the original ascension, but also to the garden. Yet this is said to be happening in the present, “today.” So there we have the past and present signification of the term. But when exactly does heaven welcome earth’s children? Christ is welcomed as the first fruits, and as such he is also the “resurrection root” of the race, as the beginning of the sermon puts it. Mother earth’s children, however, cannot be welcomed into heaven *en masse* until the last day. That will be the day when the separation of heaven and earth is finally overcome, though such separation is even now temporarily obscured by festal grace; that will be the day when the resurrection root produces its bountiful fruit. Festal contemporization thus refers to the past event made present in the feast, with an eschatological prospect.

### 3.3 *Festal Seeing*

It is precisely the contemporization of feast and event that enables this sermon to make such direct appeals to the sense of sight; those appeals will be evident in a review of the different witnesses to the ascension that the sermon adduces. The first witness is of course the preacher himself. He opens the sermon by declaring that the festal grace which joins heaven and earth together today does not permit him to see their separation. This is the only statement the preacher makes in the first person, and in that sense the testimony is rather limited. But in another sense, the entire sermon is the preacher’s testimony to Christ’s ascension. The preacher both presently witnesses the effects of Christ’s ascension and mediates the testimony of other witnesses. A second witness that the sermon brings forward is the devil. It will be remembered that “whenever he looks up at the heavens, [the devil] lays his gladness aside, since he sees above the resurrection root of those dead below. He sees the one whom he handed over below to the cross wearing our body in the heavens, and he

---

35 Frank’s article, mentioned above, evokes the liturgical experience of the Ascension in Byzantium (see note 2).

is afflicted with trembling” (833a). The devil too witnessed the ascension; he continues to see its effects and shudder.

The third witness, who is given more space than any other in the sermon, is mother earth. In fact, consonant with her status as a witness, emphasis on the visual is quite prominent throughout the extended personification of the earth as mother, as a review of it from that perspective will make clear. The earth, then, was first a witness to the murder of her children (836a), but when “a glorious healer was seen” (836a) she was cheered. And when the Father testified on the Son’s behalf, “there was a strange sight to see: the Master baptized in the flesh, in the Jordan by a slave” (836b). Nevertheless the earth’s good cheer was temporary, “for she saw her benefactor crucified; she saw her joy put to death; she saw the origin of her gladness laid in a tomb” (836b). It was while she was mourning this catastrophe that “the earth suddenly sees a sight of inalienable and inexpressible joy: the second Adam from out of Hades resplendent with the immeasurable light of glory. She sees him dispatching tablets of immortality . . . and being lifted up from the mountain upon a cloud” (836b–c). He ascended past each angelic order “so that with their own eyes the disciples might see him ascending into heaven; not *as if* into heaven, but rather [really] into heaven” (836c–d). And as the disciples watched, the incorporeal powers too were all agape at the sight.<sup>36</sup> The visual element in this account is just as important as the affective element; as the sermon invites its hearers to feel what their mother the earth felt, so too it invites them to see what she saw.

It is at this point that the preacher of our sermon can, in a text I’ve already partially cited, exhort the earth, and his audience, as follows:

Look up into the air at him who comes second alongside Adam today; fix your gaze on heaven welcoming your [children]; if your faculties cannot see his entrance, listen to the angels announcing his ascent, *This Jesus*, they say, *who was taken up from you into heaven* – and do people enjoy any profit from Jesus’ assumption, since seeing (θεωρία) him no longer takes place with the eyes? Yes, they say, for he *will come again in the same way as you saw (ἐθεάσασθε) him go into heaven* (Acts 1:11). The good hopes

36 ἐπίδοξος ἐφυγίας ἐωράτο (836a); καὶ ἦν ἰδεῖν ξένον θαῦμα, Δεσπότην ὑπὸ δούλου ἐν Ἰορδάνῃ σαρκὶ βαπτιζόμενον (836b); ἶδεν γὰρ τὸν εὐεργέτην σταυρούμενον, ἶδεν τὴν εὐφροσύνην νεκρωθεῖσαν, ἶδεν ἐν τάφῳ κειμένην τῆς χαρᾶς ἀφοπμὴν (836b); ἡ γῆ . . . βλέπει θεῶν ἄφνω ἀναφαιρέτου καὶ ἀνεκλαλήτου χαρᾶς ἐξ ἄδου τὸν δεύτερον Ἀδὰμ ἀποστίλβοντα τῆς τὸ ἄμετρον φῶς· βλέπει δέλτους ἀθανασίας διαπεμπόμενον . . . ἐξ ὅρων ἐπὶ νέφους αἰρόμενον (836b–c); ὥστ’ αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς αὐταῖς ὤψεσιν ὁράσθαι ἀνιόντα εἰς τὸν οὐρανόν· οὐχὶ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ’ εἰς τὸν οὐρανόν (836 c–d).

of the human race are secure; in heaven they have a kinsman as king, and he will appear to them again with glory.<sup>37</sup>

The passage begins, as we have noted, by addressing the earth and exhorting her to look up at the second Adam and the heavenly reception of her children. But then there follows a concession that eyesight may be inadequate to that task (as Acts 1:9–10 itself suggests), and here I think that the preacher has stopped addressing the earth, and is talking directly to his audience. Since eyesight may be weak, the audience is allowed to substitute hearing the angelic announcement made to the disciples. But this announcement is interrupted by a direct question. Of what profit is the ascension for people now? Is seeing (θεωρία) Jesus still of benefit, even though such seeing no longer takes place with the eyes? Here the preacher actually does seem to recognize that there is a difference between the seeing (θεωρία) that a feast enables, and being an eyewitness to the ascension considered as a past event, but it is the answer to this question that is most noteworthy. Yes, there is a benefit to this seeing (θεωρία), because, “he will come again in the same way as you saw (ἐθεάσασθε) him go into heaven.” Seeing the past event was, according to this reading of the angelic pronouncement, a reliable pledge of the second coming. But *festal seeing* (θεωρία) also partakes of this ability to assure. Festal seeing too can function as a reliable pledge of the second coming. Hence the audience, those who hear the proclamation of the preacher’s testimony, who sympathize with the earth their mother and receive her testimony, they too, by virtue of their participation in the feast and the seeing it enables, become witnesses of the ascension. They too receive the promise of the angels. Hence the preacher can immediately go on to make this exhortation: “Therefore let us boast in our heavenly hope, since we hope and believe in Christ; let us have confidence in the pledge of peace; let us do that which is pleasing to God, exhibiting the thanksgiving of the saved” (837a). Here festal seeing and festal affect merge into one disposition: believing hope, as the title of Studer’s perceptive article has phrased it.<sup>38</sup> It is this attitude that enables the life of the redeemed to which the preacher exhorts his band of ascension witnesses.

37 Ἀνάβλεψον εἰς ἄερα τὸν σήμερον παρὰ Ἀδὰμ δευτερούμενον· ἐναντένισον οὐρανῶ δεξιουμένῳ τὰ σὰ· εἰ μὴ χωρὶς σου τὸ βλέμμα θεωρῆσαι τὴν εἴσοδον, τῶν ἀγγέλων ἀκουσον μηνυόντων τὴν ἄνοδον· «Οὗτος», φησὶν, «ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ’ ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν»· καὶ τί τῆς ἀναλήψεως τοῦ Ἰησοῦ τοῖς ἀνθρώποις τὸ κέρδος, τῆς τούτου θεωρίας οὐκ οὔσης λοιπὸν ὀφθαλμοῖς ἀπολαῦσαι; Ναὶ φησιν· «Οὕτως γὰρ ἔλευσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν»· ἀσφαλεῖς αἱ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων εὐέλπιδες, ἐν οὐρανῶ βασιλέα συγγενὴ κεκτημένοις, καὶ πάλιν αὐτοῖς φανησόμενον ἐνδόξως (CPG 5820; PG 65:836d–837a).

38 Studer, “Das christliche Fest, ein Tag der Gläubigen Hoffnung” (see note 32).

## 4 Part Four: Reception

To the extent that they are expressed in words on the page, and in an identifiable context, we can limn the convictions and sentiments of the preacher who authored this sermon in exhortation of those ascension witnesses as well as the preacher's expectations for the character of their festal experience. Conversely, the sermon's reception by that original audience, if such there was, is largely obscured from our view. The sermon's transmission history does, to be sure, enable us to make certain inferences about its reception as we move forward in time. We may conclude, for example, that while the sermon never achieved the currency of the more popular Ascension sermons, it was valued enough to be collected and copied for use in liturgical settings in the ninth and tenth centuries.

In addition to what we may glean from the textual transmission of the sermon, we have at least two additional pieces of evidence, both already mentioned, that provide us with a glimpse of how the sermon was read and understood.<sup>39</sup> The first is the excerpt made of the sermon by Photius

---

39 Another possible parallel with our sermon deserves notice here: Παρὰ γὰρ τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς νεκρωθέντες, παρὰ τῷ ξύλῳ τῆς κατακρίσεως ἐζωοποιήθημεν (Alexander the Monk, *Inventio crucis* – epitome [CPG 7399]; PG 87:4085.41–42). Cf. παρὰ τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς νεκρωθέντες, παρὰ τῷ τῆς χριστοκτονίας ὑγιάναμεν ξύλῳ (CPG 5820; PG 65:833.20–22). Although the nearly identical phrasing in most of these two sentences is striking, and the expressions themselves are rare, the underlying idea of death coming through one tree and life coming through another is commonplace. The surrounding contexts of the two sentences are also quite different. Moreover, the first text epitomizes the longer *Inventio crucis* attributed to Alexander the Monk, where the sentence differs somewhat: Παρὰ γὰρ τοῦ ξύλου νεκρωθέντες, παρὰ τοῦ ξύλου τῆς κατακρίσεως ἐζωοποιήθημεν. The epitomizer has added the words τῆς ζωῆς and changed the case used with the preposition παρὰ from genitive to dative. These changes make the resemblance to the sentence in CPG 5820 even more pronounced, but it seems unlikely that the epitomizer will have been motivated by attention to outside sources, such as our sermon. The longer *Inventio crucis* is in fact, according to J. W. Nesbit, a festal dossier consisting of three parts: a history of the discovery of the true cross (which can reasonably be attributed to Alexander the Monk and dated to the sixth century), a copy of Cyril of Jerusalem's letter to Constantius about the presence of the true cross in Jerusalem, and an encomium on the cross. The possible parallel comes from the encomium, which may be dated to sometime before the year 800, when we may suppose that the dossier was compiled. The epitome, of course, will be dated to sometime after the compilation of the dossier. If there is a parallel here, it would show some interest in our sermon in the early ninth century or later, which is certainly consistent with Photius's knowledge of the sermon. Nonetheless, it seems safer to see the two passages as coincidentally congruent expressions of a widespread idea. For the description and dating of the longer *Inventio crucis*, see J. W. Nesbit, "Alexander the Monk's Text of



(CPG 6078.3). The second piece of evidence comes from one of the pseudo-Chrysostomica (CPG 4533), an Ascension sermon that shares several lines in common with CPG 5820. Although there are a variety of logically possible relationships between these three texts, the argument that will be pursued here is: a) that Photius and Ps-Chrysostom have no direct relationship to each other, but rather each depends on CPG 5820, and b) that both Photius and Ps-Chrysostom exhibit discernible redactional tendencies in their handling of the text of CPG 5820.<sup>40</sup>

#### 4.1 *Relationship with CPG 6078.3*

Let us take the comparison between Photius and CPG 5820 first. The Greek text of the two selections runs as follows, spaced to facilitate comparison. Bold print indicates phrases of particular interest, not necessarily parallel expressions:

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ εἰς τὴν ἀνάληψιν α'  
λόγου.  
Τὸ προοίμιον.

Πρόκλου Ἀρχιεπισκόπου  
Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ  
Κυρίου ἡμῶν.

Εὐλογητὸς ὁ Θεός!

Εἰς οὐρανὸν μὲν καὶ γῆν ἢ τῆς κτίσεως  
διαμεμέρισται φύσις, οὐκ ἔα δέ με τὴν  
διαίρεσιν βλέπειν ἢ συνάψασα σήμερον  
τὴν κτίσιν χάρις. Τίς γάρ ἂν εἴποι λοιπὸν  
οὐρανὸν καὶ γῆν διηρησθαι, καὶ κάτω  
τῆς φύσεως τῆς ἐμῆς καὶ ἄνω τῆς ἐμῆς  
βασιλευούσης;

Εἰς οὐρανὸν μὲν καὶ γῆν ἢ τῆς κτίσεως  
διανέμεται φύσις, οὐκ ἔα δέ με τὴν διαίρεσιν  
βλέπειν ἢ συνάψασα σήμερον **χάρις τὴν**  
**τούτων διαίρεσιν**. Τίς γάρ ἂν εἴποι λοιπὸν  
οὐρανὸν τῶν ἐν γῇ διαιρεῖσθαι, καὶ κάτω τῆς  
ἐμῆς εἰκόνης καὶ ἄνω τῆς ἐμῆς βασιλευούσης;

---

Helena's Discovery of the Cross (BHG 410)," in *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations; Text and Translations Dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*, The Medieval Mediterranean 49 (Leiden; Boston: Brill, 2003), 23–39 (31).

40 The three classes of logically possible relationships between these three texts are: linear descent, single source (where two texts depend on the third), and double source (where one text depends on the other two). I consider the double-source hypotheses to be unnecessary to account for the available data, and so do not further consider them. Among the other two, the possibilities are greatly reduced once it is recognized that Photius and Ps-Chrysostom can have no direct dependence on each other. Photius presents an excerpt or perhaps a different recension of CPG 5820, not of the sermon Ps-Chrysostom has preserved for us. Conversely, Ps-Chrysostom and CPG 5820 have two consecutive lines in common, but Ps-Chrysostom and Photius only have one line in common. That set of circumstances is best explained by positing a relationship between Ps-Chrysostom and CPG 5820, not between Ps-Chrysostom and Photius. The two decisive questions then become, as noted above, what is the relationship between CPG 5820 and Ps-Chrysostom on the one hand, and CPG 5820 and Photius on the other.



Ἀλλὰ κάτω μὲν ἐπὶ τῇ φθορᾷ τυραννούμεθα· ὅταν δὲ εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψωμεν, τὴν φθορὰν ἢ φύσιν ἀποτίθεται. Βλέπει γὰρ ἄνω τὴν τῶν κάτω νεκρῶν ἀναστάσιμον ῥίζαν.

Ὡ κέρδους ζημίας προελθόντος!

Κατενεχθέντες ἤρθημεν εἰς ὕφος.<sup>41</sup>

ὥσθέντες εἰς οὐρανὸν ἀνηνέχθημεν· ἔσω τοῦ παραδείσου πληγέντες ἔξω τὴν θεραπείαν εὐρήκαμεν.

Ποῦ σοί, καταποντιστά, τὸ κακούρηγμα; Ὅν ἔπηξας τῷ κυβερνήτῃ Σταυρόν, γέγονε τῇ ναυαγούσῃ φύσει πηδάλιον, καὶ πρὸς οὐρανίους οἰακίζει λιμένας κυμαινομένους ἡμᾶς καὶ ἀποκαθίστησιν.

Ἀλλὰ καὶ κάτω μὲν ἔτι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τυραννούμεθα, καὶ διδόμεν τῷ διαβόλῳ χαρὰν ἀναλίσκόμενοι τάφοις· ὅτ' ἂν δὲ εἰς οὐρανούς ἀναβλέπει, τὴν χαρὰν ἀποτίθεται, βλέπων ἄνω τὴν τῶν κάτω νεκρῶν ἀναστάσιμον ῥίζαν· βλέπει τὸν κάτω παρ' αὐτοῦ παραδοθέντα σταυρῷ, εἰς οὐρανούς τὸ ἡμέτερον σῶμα περικείμενον καὶ τρόμῳ συνέχεται, μὴ συνιῶν τὴν δύναμιν.

Ὡ κέρδους ἐκ ζημίας ἡμῖν τεχθέντος! Ἐκερδάναμεν οὐρανόν, ζημιωθέντες παράδεισον· κατενεχθέντες\*\*\* ὥτεροι<sup>42</sup> διὰ πτώματος ἔστημεν· ὥσθέντες, εἰς οὐρανὸν ἀνηνέχθημεν· ἔσω τοῦ παραδείσου πληγέντες, ἔξω τοῦ ἱατροῦ τὴν θεραπείαν εὐρήκαμεν· παρὰ τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς νεκρωθέντες, παρὰ τῷ τῆς χριστοκτονίας ὑγιάναμεν ξύλῳ· ἐν τῷ λιμένι βυθισθέντες, ἐν τοῖς τῆς θαλάσσης ἀνεζήσαμεν κύμασιν.

Ποῦ σου, καταποντιστά, τὸ κακούρηγμα; Ὅν ἔπηξας τῷ κυβερνήτῃ σταυρόν, γέγονεν τῇ ναυαγούσῃ φύσει βοήθεια, καὶ πρὸς λιμένας οὐρανοῦ παρέπεμψεν. . .

41 I have repunctuated this and the preceding phrase.

42 The asterisks represent a lacuna in the text. Mai notes here that the length of the lacuna in his manuscript is about six words. Davies ("Proclus and Pseudo-Nilus" [see note 2], 180) supposes that Photius supplies the actual missing words here, and he proposes to restore: Κατενεχθέντες, <ἤρθημεν εἰς ὕφος,> ὥτεροι [sic] διὰ πτώματος ἔστημεν. But Photius is abbreviating and sometimes paraphrasing CPG 5820; he gives us the general sense of the passage, but not the six words or so that Mai says are missing. Besides, ὥτεροι is the end of a comparative, not a complete word. Cf. the translation of Barkhuizen, who in a note suggests <ὕψηλ> ὥτεροι (for ὕψηλότεροι) as a partial restoration; that seems logical and is in general agreement with the fragment of Photius (*Homilies* [see note 2], 194 n. 27).

Ὡςπερ αἱ τῶν μαθητῶν ἐκ τῆς γῆς πρὸς οὐρανὸν ἀνηρτήθησαν ὕψεις, τῆς σαρκὸς κατὰ μικρὸν ὑψουμένης, οὕτως καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀσωμάτων ὁ δῆμος ἐξ οὐρανοῦ πρὸς οὐρανὸν ἐκεχίνηει, τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐπέκεινα καὶ αὐτῶν ἀνιούσης, ἕως ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς ὑπεδέχθη.

...Ὡς γὰρ τῶν μαθητῶν ἐκ τῆς γῆς ἀνηρτίσθησαν<sup>43</sup> αἱ ὕψεις πρὸς τὸν οὐρανὸν τῆς σαρκὸς κατὰ μικρὸν ὑψουμένης, οὕτως καὶ αἱ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀσωμάτων δυνάμεις ἐξ οὐρανοῦ πρὸς οὐρανὸν ἐκεχύνουν, τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐπέκεινα κατ'<sup>44</sup> αὐτῶν ἀνιούσης, ἕως ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς ὑπεδέχθη ὁ μὴ χωρισθεὶς τοῦ Πατρὸς ποτε...

Ἀσφαλεῖς αἱ τοῦ γένους ἐλπίδες, ἐν οὐρανῷ βασιλέα συγγενῇ κεκτημένα, ὅς καὶ πάλιν μετὰ τῆς αὐτῆς σαρκὸς πάσιν ὁφθῆσεται.

... ἀσφαλεῖς αἱ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων εὐέλπιδες, ἐν οὐρανῷ βασιλέα συγγενῇ κεκτημένοις, καὶ πάλιν αὐτοῖς φανησόμενον ἐνδόξως...

The left-hand column presents the entire text preserved by Photius; for purposes of comparison, I have left significant portions of CPG 5820 (i.e. those portions Photius does not preserve) out of the right-hand column. It seems clear that Photius presents a substantial abbreviation of CPG 5820; careful comparison will show that the abbreviation is also a substantial reworking. The changes made to the text of CPG 5820 occur on both a micro and a macro level and evince a concern not only to make stylistic improvements to the text, but also to streamline the sermon's rhetorical trajectory and to eliminate potential sources of confusion, whether syntactical or theological.

Let us look first at some of the minor changes. In place of CPG 5820's somewhat awkward opening statement that "grace joins the division of these [sc. heaven and earth] together," Photius more economically and felicitously has, "grace joins creation together." Instead of the rather unconventional identification of Christ as "my image," Photius identifies heaven's new regent as "my nature." Following a rather paradoxical assertion, "though we were sunk in the harbor, we have come to life again on the waves of the sea," the preacher of CPG 5820 goes on to say that the cross escorts human nature to heaven's harbors.

43 The verb ἀναρτίζω, from which this form would come, is attested a handful of times (TLG, s.v.), and either means the same as the root verb (ἀρτίζω, to prepare), or is an intensification of it (*pace* PGL, s.v., which cites only this passage in CPG 5820). Photius has either corrected what he read to a form of the more common verb ἀναρτάω (attach, suspend, or perhaps, uplift) or simply preserves a superior reading.

44 Both readings are problematic, but that of Photius (καὶ) seems to make the best sense and is therefore preferable to the κατ' of CPG 5820.

Photius has eliminated the paradoxical assertion and speaks of the cross guiding us who have been tossed on the waves to the heavenly harbors. Thus, more conventionally, the waves are only a place of peril (not of life, as in CPG 5820) and a harbor is only a place of refuge and safety (not of shipwreck, as in CPG 5820). The underlying theology of paradise, fall, and heaven has not changed, but Photius's presentation of it is more straightforward. There are also several minor changes in the final lines of Photius's text that are worth noting. Whereas in CPG 5820 we read of the somewhat oddly described "powers of the incorporeal [ones] in the heavens" being all agape at the ascending Christ – are these powers a distinct subset of the incorporeal ones? – Photius neatly writes, "the company of the incorporeal ones in the heavens" were agape.<sup>45</sup>

In place of another one of the paradoxical assertions in CPG 5820, "his corporeal nature ascended up past beyond them [sc. the incorporeal ones in the heavens], until he who had never left the Father was received into the Father's bosom," Photius simply has, "his corporeal nature ascended beyond even them until it was received into the Father's bosom." We do not need to suppose a theological disagreement here; Photius's line is simply cleaner, less open to the perplexity of paradox. Photius concludes his fragment with the statement that Christ "will also appear to them all again with the same flesh." In CPG 5820 it simply says that "he will appear to them again with glory." Why the change? Perhaps there was a potential source of confusion in the assertion that Christ will appear *again* with glory. His first appearance after all was humble and lowly, not glorious; how could he be said to appear in glory again, that is, for the second time? What the two appearances have in common is not their manner (for the first was lowly, the second glorious), but rather that both appearances take place "with the same flesh."

Such minor revisions, and these are not the only ones, evince a concern to eliminate potential difficulties and make stylistic improvements, but the simple act of excerpting was more radical. Gone from the text Photius presents is the entire extended personification of the earth; that elision has the effect of compressing the account of salvation history and thus emphasizing the remaining events; the expulsion from the garden in contrast with the exaltation to heaven remains, while the cross, which the devil intended for evil but which proved to be a guide to heaven, is more prominent simply by being shorn of much of its context. Gone too is the hortatory conclusion and with it most of the scriptural citations that could be found in CPG 5820. The force of Photius's fragment is squarely on the event of the ascension and its consequences

---

45 Alternatively, Photius's ὁ δῆμος may simply be a superior textual reading to αἱ . . . δυνάμεις in CPG 5820.

for creation and the human race; the moral response deemed appropriate by the author of CPG 5820 is no longer part of the picture.

Perhaps the most significant change of all to the text of CPG 5820 is the near disappearance of the devil from the beginning of the sermon. In CPG 5820, the devil is gladdened when we are consumed by the grave, but afflicted with trembling when he looks above to see the one whom he handed over to the cross, still incarnate and now in heaven as humanity's resurrection root. But in Photius, almost all of this is removed; it is not until we later encounter the ineffectual pirate that we find any direct reference to the devil. It is true that Photius retains the striking imagery of the resurrection root, but whereas in CPG 5820 it is the devil who, "whenever he looks up at the heavens . . . sees above the resurrection root of those dead here below," in Photius it is human nature that "sees above the resurrection root of those dead below" and thereby "puts off its corruption." The imagery has been retained but its meaning transformed. All this has the effect of greatly reducing the devil's prominence and field of activity. While the author of CPG 5820 took some pains to describe the devil's current delight in human death and corruption and then his being stymied by the ascension, in Photius the devil is scarcely more than a historical presence; useful in bringing about the crucifixion, but without an openly acknowledged continuing significance. Though the Photian excerpt does not of course deny the devil's defeat and ignominy, or the ascension's role in bringing it about, the excerpt emphasizes instead the positive consequences of Christ's bodily ascension for human nature.

#### 4.2 *Relationship with CPG 4533*

When we turn to the other text (CPG 4533) that witnesses to the reception of CPG 5820, we find a rather different approach than that taken by Photius. For what Ps-Chrysostom presents us with is a distinct sermon in its own right, and the focus of much of the sermon is precisely the devil's defeat. The two lines that the sermons share indicate a relationship between them, but what is the nature of that relationship? Does CPG 5820 depend on Ps-Chrysostom, or does Ps-Chrysostom depend on CPG 5820? Analysis of the opening paragraph or so from each sermon, where the lines in question occur, will help to establish the priority of CPG 5820; that priority emerges in the first place through a comparison between the artful contextualization of the passage in CPG 5820 and that in Ps-Chrysostom:<sup>46</sup>

---

46 Here I have set in bold the phrases that the two sermons have in common. The all but word-for-word correspondence as well as the fact that it is not one line but two that the

## Ps-Chrysostom (CPG 4533)

Φαιδρόν μοι τὸ τῆς Ἐκκλησίας θέατρον, οὐ γέλωτα τοῖς ἀνθρώποις ἐργαζόμενον μάταιον, ἀλλὰ σφοδρὸν τῷ διαβόλῳ τὸν θρῆνον. Βλέπει γὰρ ἄνω τῶν κάτω νεκρῶν ἀναστάσιμον ῥίζαν· βλέπει τὸν κάτω παρ' αὐτοῦ παραδοθέντα τῷ σταυρῷ, ἐξ οὐρανοῦ αὐτὸν καθορώντα· βλέπει τὴν γῆν ἀγγέλων πεπληρωμένην· βλέπει παραδόξως ἀέρα βαδιζόμενον· βλέπει τὰς οὐρανίους δυνάμεις ἀπαντώσας, καὶ τοὺς μὲν λέγοντας· Ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὧμῶν, καὶ εἰσελεύσεται ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης, τοὺς δὲ πάλιν ἀπαντῶντας καὶ ὑπασπίζοντας.<sup>47</sup>

## CPG 5820

Εὐλογητὸς ὁ Θεός! Εἰς οὐρανὸν μὲν καὶ γῆν ἡ τῆς κτίσεως διανέμεται φύσις, οὐκ ἐξ δέ με τὴν διαίρεσιν βλέπειν ἡ συνάψασα σήμερον χάρις τὴν τούτων διαίρεσιν. Τίς γὰρ ἂν εἴποι λοιπὸν οὐρανὸν τῶν ἐν γῇ διαιρεῖσθαι, καὶ κάτω τῆς ἐμῆς εἰκόνος καὶ ἄνω τῆς ἐμῆς βασιλευούσης; Ἀλλὰ καὶ κάτω μὲν ἔτι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τυραννόμεθα, καὶ διδόμεν τῷ διαβόλῳ χαρὰν ἀναλίσκόμενοι τάφοις· ὅτ' ἂν δὲ εἰς οὐρανούς ἀναβλέπει, τὴν χαρὰν ἀποτίθεται, βλέπων ἄνω τὴν τῶν κάτω νεκρῶν ἀναστάσιμον ῥίζαν· βλέπει τὸν κάτω παρ' αὐτοῦ παραδοθέντα σταυρῷ, εἰς οὐρανούς τὸ ἡμέτερον σῶμα περικείμενον καὶ τρόμῳ συνέχεται, μὴ συνιῶν τὴν δύναμιν.

At first glance, the passage in Ps-Chrysostom seems not to suffer with regard to literary contextualization. The church is a cosmic theater in which the devil can *see* – the verb is repeated five times in Ps-Chrysostom as opposed to twice in this part of CPG 5820 – Christ, the resurrection root, ascending with angelic entourage to heaven. All this seeing is the cause of the devil's lamentation (θρῆνον). But for all that, the line, “for he sees above the resurrection root of those dead here below,” occurs rather abruptly; the concepts above and below, death, and resurrection appear here for the first time in the sermon, without introduction. By contrast, CPG 5820's opening line introduces heaven and earth as the two realms that comprise creation; these realms are further described as above and below in the second sentence when the author asserts that “my image” now reigns in each. “Below,” we are told, is the realm of corruption and the grave. In contrast to all this death and corruption here below

---

sermons share suggest that one of these authors had the other sermon in front of him and is not simply repeating a memorable phrase he had heard somewhere.

47 “The theater of the church is radiant to me, not as a cause of idle laughter in people, but rather as a cause of violent lamentation by the devil. For he sees above the resurrection root of those dead here below; he sees the one whom he betrayed here below to the cross looking down on him from heaven; he sees the earth full of angels; he sees the air miraculously underfoot; he sees the heavenly powers meeting him, some of them saying, *Raise your gates, you rulers, . . . and the King of glory will come in* (Ps 23:7,9), and others meeting him in turn and serving as bodyguards.”

is the realm above. Hence when finally we come to the statement that the devil “sees above the resurrection root of those dead here below, he sees the one whom he handed over below to the cross. . .” there is in CPG 5820 nothing abrupt about it, while in Ps-Chrysostom almost every element is. In fact the sermon of Ps-Chrysostom gives every appearance of having transplanted the striking lines of CPG 5820, yet not really having managed to create a comparable literary matrix, with all the verbal ties and fibers that hold those lines in place in CPG 5820.

In addition to this passage that Ps-Chrysostom takes over from CPG 5820, it also contains a second instance of literary borrowing, which would tend to corroborate the sermon’s secondary, derivative character. As Marcel Richard has shown, this sermon quotes (and thus preserves the Greek text of) a passage from a sermon of Melito of Sardis, no longer wholly extant in Greek.<sup>48</sup> That passage describes in vivid language the convulsion of creation when its Lord and Maker was crucified and hung upon a tree.

If analysis of the respective contexts in which each sermon places the passage they have in common, as well as the second instance of literary borrowing, both point to the priority of CPG 5820 in relation to the sermon of Ps-Chrysostom, it remains to note other points of contact between the two sermons and to tease out the stance of the Ps-Chrysostom text towards CPG 5820.

In the first place, there is a notable shift in perspective as we move from CPG 5820 to Ps-Chrysostom. Recall that Christ’s angelic entourage and the glorious ascent of the one who had never left the Father are described in some detail in CPG 5820. Ps-Chrysostom too twice describes, albeit with different vocabulary, Christ’s angelic attendants, and his ascent “to the place from which he had not departed” (CPG 4533; PG 52:798.31). But whereas in CPG 5820 the earth, along with the disciples, is the primary witness of the ascent, in Ps-Chrysostom the witness of the event is the devil. In CPG 5820, the earth’s witnessing of the ascension is the occasion for her to “sing a hymn instead of a lament,” to rejoice, in other words, because her children have a kinsman in heaven.

48 Marcel Richard, “Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes,” *Mus* 85 (1972), 309–336 (309–317). Richard (311) noted the discovery, then quite recent, of the Georgian version of Melito’s sermon, *De anima et corpore*, published by Michel van Esbroeck earlier that year, “Nouveaux fragments de Méliton de Sardes,” *AnBoll* 90 (1972), 63–99. Cf. Stuart G. Hall, *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, OECT (Oxford: Clarendon, 1979) xxxiv–xxxvii, xxxix, 80–81 (fragment 13), and 86–96 (new fragments 1–3), especially 90 (new fragment 2.11). Hall presents an English translation of the Greek fragments of Melito as well as of the Georgian version of the new sermon. Hall’s reconstruction differs somewhat from that of Richard, which apart from several additions follows the text of CPG 4533 rather closely.

In Ps-Chrysostom by contrast, the natural world reacts in vivid language to the salvific events described, especially in the passage taken over from Melito, but the earth no longer has a personified role in the drama; in Ps-Chrysostom it is no longer the earth that laments, but rather the devil, and it is precisely the devil's witnessing of the ascension that is the occasion for him to "lay aside his joy" at the grave and make violent lamentation instead. Later on we are reminded that "the day of the Master's assumption caused the devil to lament."<sup>49</sup>

Beyond but consonant with this shift in agency and perspective, from the earth to the devil in CPG 5820 and Ps-Chrysostom respectively, there is a further point of contact between the two sermons, for Ps-Chrysostom appears to take issue with the statement in CPG 5820 that although "my image reigns below and my image reigns above," "nevertheless we are still tyrannized by corruption." In the telling of Ps-Chrysostom, tyranny lasted until the advent of Christ, but now that the tyrant has been overthrown, tyranny is at an end. So Ps-Chrysostom explains the battle Christ "undertook on our behalf," in this way: "For all had been under the tyranny of death, which was king at that time, until the King of the ages arrived, bound the strong man, and took back his goods"(cf. Matt 12:29). The tyranny of death has ended; to say that "we are still tyrannized by corruption," as CPG 5820 does – did this not come dangerously close to undervaluing the work of Christ? Hence Ps-Chrysostom is at some pains to elaborate that work:

[Christ] voided the enemy's strength and crushed his devices; he pursued him into the palaces of Hades, pulled down his throne, removed the diadem, demolished the scepter, and uttered these words, "Come, all you *paternal families of the nations* (Ps 21:28) to your Father and God; come and receive freedom from slavery. For I am leading you from slavery to freedom, from darkness to light, from tyranny to the kingdom. . . Wherefore, fear the tyrant no longer; instead despise fear and death, famine and tribulation, chains, prison, and confinement. For these are the things the tyrant's army feared and it has been destroyed."<sup>50</sup>

49 Ἡ τῆς Δεσποτικῆς οὖν ἀναλήψεως ἡμέρα τὸν μὲν διάβολον, καθὼς εἴρηται, θρηνεῖν παρεσκεύασε, τοὺς δὲ πιστοὺς φαιδρύνεσθαι (CPG 4533; PG 52:798.17–19).

50 κενώσας τοῦ Ἐχθροῦ τὴν ἰσχὺν, καὶ τὰς μηχανὰς αὐτοῦ συντρίψας, κατέδραμεν εἰς τὰ τοῦ ἄδου βασιλεία, καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ κατέσπασε, τὸ διάδημα καθεῖλε, τὰ σκήπτρα κατέλυσε, φωνὴν ἀφῆκε, λέγων· Δεῦτε, πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν, πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Θεόν· δεῦτε, καὶ τῆς δουλείας ἐλευθερίαν κομίσασθε. Προάγω γὰρ ὑμᾶς ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν, ἐκ σκότους εἰς φῶς, ἐκ τυραννίδος εἰς βασιλείαν. . . Τοιγαροῦν μηκέτι φοβεῖσθε τὸν τύραννον, ἀλλὰ



Christians may still be subject to death, and thus to corruption, but they are not tyrannized by either. The words “tyranny” and “tyrant” occur three times here and a total of four times in the sermon of Ps-Chrysostom. Given, on the one hand, that prominence and Ps-Chrysostom’s rejection of tyranny of any sort, and on the other hand the statement of CPG 5820 that we are still tyrannized by corruption, and that in the immediate vicinity of the passage they share in common, it is difficult to avoid the conclusion that the author of the Ps-Chrysostom sermon did not simply borrow a rhetorically striking passage from CPG 5820, but also used his own sermon to correct what he viewed as a potentially dangerous theological imprecision in CPG 5820.

## 5 Conclusion

It is noteworthy that both Proclus and Ps-Chrysostom leave largely to the side our sermon’s extended personification of the earth as a lamenting mother given a stunning reversal, with all of its affective and visual appeal, and focus instead on reworking the sermon’s opening lines. In so doing they illustrate the selective and transformative nature of reception. The independent reception of this sermon by both Photius and Ps-Chrysostom may suggest that CPG 5820 had more ancient prominence than its relatively meager attestation in the Greek manuscript tradition seems to indicate. Despite the meagerness of that attestation, something of the sermon was immortalized and disseminated by Photius, and the sermon’s most striking image, the resurrection root, also lived on in the sermon of Ps-Chrysostom, which (according to *Pinakes*) is extant in no fewer than 28 Greek manuscripts, stretching from the eighth/ninth to the seventeenth century,<sup>51</sup> and in ancient Syriac, Armenian, Arabic, and Slavonic versions.<sup>52</sup>

This comparatively robust reception of CPG 4533 enables us to revisit the question of the date and authorship of CPG 5820. If we could be certain as to

---

καταφρονείτε φόβου καὶ θανάτου, λιμοῦ καὶ θλίψεως, δεσμῶν καὶ φυλακῆς καὶ στενοχωρίας. Ταῦτα γὰρ δέδοικεν ὁ τυράννου στρατὸς ὃς καταλέλνται. (CPG 4533; PG 52:797.39–51).

51 In addition to these textual witnesses, we may add CPG 5065, which renders CPG 4533 into late sixteenth- or early seventeenth-century Greek. It has been recently published by Eleni S. Chatzoglou-Balta, “Λόγοιστὴν ἐορτῇ τῆς Ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου ἀποδιδόμενοι στὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Χρυσόστομο: Προλεγόμενα σὲ μιὰ κριτικὴ ἔκδοση,” *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 53 (2009), 303–376 (328–331 [intro] and 367–71 [text]). For discussion of three (CPG 4908, 4988, 5028) of the six texts published by Chatzoglou-Balta see the appendix to this volume.

52 See CPG 4533.

when CPG 4533 was translated into these different languages, it would provide us with a *terminus ante quem* for CPG 4533 and hence for CPG 5820 as well. The Slavonic translation is unlikely to have been earlier than the tenth century.<sup>53</sup> The Arabic version is found in a manuscript that in its present form dates to the fourteenth century but is made of fragments from four earlier manuscripts; the date of the original translation remains unknown.<sup>54</sup> The Syriac version is found in a homiliary dated to 28 June 1015, according to the colophon, but the date of the original translation is again unknown.<sup>55</sup> Perhaps further research on especially the Syriac and Armenian versions of CPG 4533 will enable a more definite *terminus ante quem*. In any case the wide diffusion of 4533 in Greek and other languages, as well as the lack of obviously late features are both suggestive of an approximately sixth-century date, with CPG 5820 being likely somewhat older than that. Such a date for 5820 is of course consistent with Proclan authorship, but does not require it.

If the theological themes identified in CPG 5820 show that sermon to be an heir to the then current tradition of Ascension Day preaching, its reception by Photius and Ps-Chrysostom, not without some refashioning on their part, shows the inheritance to be a legitimate one, taken up and reincorporated into that same tradition. The preacher of CPG 5820 has thus added a voice to the tradition of Ascension Day preaching that began before and extended long after. That tradition, with the generic conventions and commonplaces that had developed by his time, no doubt constrained the range of topics preachers such as the author of CPG 5820 might address and what might be said about them, but such constraints also enabled the kind of homiletical achievement this article has described. Within the constraints of the homiletic genre there was room for a preacher's own style, convictions, and abilities. There was room too for an appeal to the affective and visual capacities of the hearers, who, by virtue of their participation in the feast – not least through hearing the words of the sermon itself – became witnesses of the ascending Christ made present in the feast. The sermon's treatment of the ascension thus enabled an experi-

53 For a brief discussion of early Slavonic translational activity, with reference to additional scholarly literature, see Lara Sels, "The Slav Reception of Gregory of Nyssa's Works: An Overview of Early Slavonic Translations," in *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, ed. by Volker Henning Drecoll and Margitta Berghaus, SVigChr 106 (Leiden: Brill, 2011), 593–608.

54 G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes, 1<sup>ère</sup> partie, manuscrits chrétiens*, 1 (Paris: Bibliothèque Nationale, 1972), 104–7 (no. 143).

55 Joseph-Marie Sauget, "Pour une interprétation de la structure de l'homélaire syriaque: Ms. British Library Add. 12165," *EO* 3 (1986), 121–46, esp. 133, 143.

ential appropriation of the ascension. At the same time the sermon's treatment constituted a creative appropriation of an emerging homiletical tradition.

## 6 Appendix: English Translation of the Excerpt of Photius and the Corresponding Text of CPG 5820

The first sermon of the same [author],  
on the Assumption.

The Introduction.

Created nature is divided into heaven and earth, but the grace that joins creation together today does not permit me to see the separation. For who would still say that heaven and earth have been separated when my nature reigns below and my nature reigns above? Nevertheless below we are tyrannized with corruption, yet whenever we look up at heaven, the nature lays its corruption aside.

For it sees above the resurrection root of those dead below.

What profit proceeded from the loss!

Though we had been borne down, we were lifted up on high; though we had been thrust out, we were brought up into heaven; though we were stricken within paradise, we have found the cure without.

[A sermon] of Proclus, Archbishop of Constantinople, on the Assumption of our Lord.

Blessed be God!

Created nature is distributed among heaven and earth, but the grace that joins them together today does not permit me to see the separation. For who would still say that heaven is separated from those on earth when my image reigns below and my image reigns above? Nevertheless we are still tyrannized below by corruption, and we make the devil glad when we are consumed by the grave. Yet whenever he looks up at the heavens, he lays his gladness aside, since he sees above the resurrection root of those dead below. He sees the one whom he handed over below to the cross wearing our body in the heavens, and he is afflicted with trembling since he does not comprehend the power. What profit produced for us by the loss! We gained heaven though we had lost paradise; though we had been borne down... we stood higher through the fall; though we had been thrust out, we were brought up into heaven; though we were stricken within paradise, we have found the physician's cure without; though we were put to death by the tree of life, we have become well again by the tree of Christ's murder; though we were sunk in the harbor, we have come to life again on the

What has become of your crime, you pirate? The cross you fixed to the pilot has become the rudder for our shipwrecked nature; it guides us to the heavenly harbors, and it restores us, who were tossed on the waves. Just as the eyes of the disciples were lifted up from earth to heaven when the flesh was being elevated little by little, so too was the company of the incorporeal ones in the heavens agape from one end of heaven to the other, as his corporeal nature ascended beyond even them, until it was received into the Father's bosom.

The hopes of the race are secure, having obtained in heaven a kinsman as king, who will also appear to them all again with the same flesh.

waves of the sea. What has become of your crime, you pirate? The cross you fixed to the pilot has become a support for our shipwrecked nature; it has escorted that nature to heaven's harbors . . .

For just as the eyes of the disciples were uplifted from earth towards heaven when the flesh was being elevated little by little, so too were the incorporeal powers in the heavens agape from one end of heaven to another as his corporeal nature ascended up past beyond them, until he who had never left the Father was received into the Father's bosom . . .

The good hopes of the human race are secure; in heaven they have obtained a kinsman as king, and he will gloriously appear to them again.

## PART 4

### *Pentecost*





## Pentecost and Shavuot – Holy Spirit and Torah

*The Quest for Traces of a Dialogue between Jews and Christians about a Shared but Separating Festival*

*Clemens Leonhard*

Towards the end of the second century, different Christian communities celebrate a festival, called “Pentecost” as a period of fifty days after Easter Sunday.<sup>1</sup> This new festival presupposes the dominical setting of Easter. For Tertullian, this period of fifty days is just a continuation of the joyous part of the celebration of Easter that follows the *Pascha* in the older sense of the term, i.e. the commemoration of the Lord’s Passion.<sup>2</sup> The Quartodeciman Pascha apparently began as a mournful celebration leading into a Eucharistic meal. It was not structured as a mimetic celebration of a transition from mourning to joy. The first Christian Pentecost does not continue or imitate a contemporary Jewish festival of Shavuot, which could only have been a celebration of the fiftieth day rather than fifty days. Nothing except for the designation relates to the biblical Shavuot. Furthermore, the Syrian churches, which shared the geographical region and *lingua franca* with many Jews, were the last ones to adopt Pentecost. Thus, the circumstances of the first appearance of the Christian celebration of Pentecost do not indicate that Christians appropriated a Jewish festival.

---

1 This essay emerged from discussions with Israel Yuval and Daniel Stökl-Ben Ezra at the Wissenschaftskolleg/Center for Advanced Studies in Berlin 2011/12. I am grateful to the Center for this opportunity and for my colleagues’ contributions to our discussion that influenced this essay, especially Israel Yuval’s. Furthermore, I discussed many questions of the topic of Pentecost with Harald Buchinger who shared a short paper on Pentecost with our seminar at a conference of the North American Academy of Liturgy. I also thank the editor of this volume, Rich Bishop for many important suggestions pertaining to the text and secondary literature, but especially for his generosity of allowing me to use his translations of homilies of John Chrysostom (CPG 4343.1), Severian of Gabala (CPG 4947), and Basil of Seleucia (CPG 6666).

2 Tertullian, *Bapt.* 19 (CCSL 1, 293f). Cf. Clemens Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*, SJ 35 (Berlin / New York: De Gruyter, 2006), 172–188, esp. 177f and 217–224 regarding the source material for the alleged Quartodeciman celebration of Christ’s resurrection.



While the notion of a period of fifty days has never been given up completely, the last day of this period becomes imbued with the commemoration of the gift of the Holy Spirit according to Acts if towards the end of the fourth century. At the same time, rabbinic commentators on Shavuot begin to regard this festival as the “time of the giving of the Torah.” They also ritualize the fifty-day period, but do not regard it as a time of joy like the Christians. This development takes place in regions where Jews and Christians lived close to each other and could observe each other’s festivals. The story of the relationships between Jews and Christians regarding Shavuot and Pentecost contains many loose ends that demand to be tied up.

## 1      **Methods, Problems, Approaches**

The collection of data for explaining early celebrations and their meaning emphasizes two different groups of sources. First, one can reconstruct networks of biblical and other texts from the different traditions of Christianity and Judaism in order to trace the development of concepts used by ancient authors. Second, one can look for texts that contain instructions for – or descriptions and explanations of – celebrations of festivals like Pentecost and Shavuot.

The first method yields sophisticated allusions between biblical texts. This approach risks assigning more meanings to performances and celebrations than a reader in antiquity would have associated with them. Some theological ideas thus unearthed are bits of biblical exegesis only and do not reflect actual practice. As it is notoriously difficult to date some of the texts in such networks of allusions and alleged references, the self-referentiality may compromise the coherence of such elaborate networks of texts and notions and so verge on circular reasoning. Furthermore, an ever-growing network of texts which are thought to refer to each other creates a cloud of meaning independent of any thesis about their relation to the reconstruction of ritual practice.

While this first approach is concerned with meaning only and risks finding too much of it in the sources, the second approach focuses on traces of performances. It tries to reconstruct the spread of practice whose interpretation and shape may also change over time. It integrates periods of time in which no document survived to pass down contemporary opinions about meanings of a certain practice. Yet it leaves the historian with few and desultory data. The end-product of a bit of research on Shavuot and Pentecost should contain a narrative of the history of these festivals indicating the blank spots on the

map. Ultimately, both approaches must be combined. It remains important to be aware of their specific pitfalls.

The following observations depart from the study of the scriptural and conceptual background of Eph 4:7–11 by W. Hall Harris.<sup>3</sup> Harris establishes a network of meaning based on biblical texts like Ps 68:18f, Exod 19, and Acts 2, including Jubilees as well as rabbinic and patristic texts. He weighs the evidence carefully, points to counter arguments, but tends to opt for early dates of texts or to suppose the existence of early traditions behind obviously later texts. Thus, he constructs a lively dialogue about Pentecost that is supposed to have taken place before and during the first century C.E.

Harris claims certain liturgical practices in the celebration of Pentecost as evidence for the antiquity and dissemination of various textual associations. His conclusions imply that all concepts of meaning that are connected with Shavuot or Pentecost during antiquity are well established and widely disseminated before the first century C.E. He assumes that celebrations of Shavuot in the first century were regarded as commemorations of the conclusion of the covenant between God and Israel. Based on evidence from the Dead Sea Scrolls and the book of Jubilees, Shavuot would even have been well known as the celebration of a ritualized, yearly renewal of this covenant. For some ancient exegetes, Ps 68:19 and several other texts imply Moses' ascent into heaven (not only to the top of Mt. Sinai) and his descent to the people of Israel, to whom he brings the Torah.<sup>4</sup>

Harris takes the rabbinic liturgical synagogue readings of Shavuot, Deut 16 (*m. Meg.* 3:4) as well as Exod 19 (*t. Meg.* 3:5), together with the Haftarat from Ezek 1, Hab 2 (*b. Meg.* 31a), Ps 29 (*Sop.* 18:3), and Ps 68 (according to the Sefardic rites and the rites of the Balkan countries),<sup>5</sup> as well-established customs

3 W. Hall Harris, *The Descent of Christ: Ephesians 4:7–11 and Traditional Hebrew Imagery*, AGJU 32 (Leiden et al.: Brill, 1996).

4 In *Midr. Teh.* (a medieval text which followed centuries of rabbinic exegesis and even interreligious debates), the association of Moses and the nations of the earth, who rejected the gift of the Torah at Sinai, may just be alluded to, however briefly. *Midr. Teh.* 68.11 to Ps 68:19, 7 associates stereotypical exegetical motifs with the biblical verse. There is no reason to assume that this rabbinic text reflects a tradition that was an obvious understanding of the biblical text B.C.E., a millennium before *Midr. Teh.* I am grateful to Therese Hansberger (Münster) for sharing her insights into the textual history of *Midr. Teh.* with me.

5 Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*. By Ismar Elbogen (based on the 1913 German ed. and the 1972 Hebrew ed. [J. Heinemann] revised and updated by R. P. Scheindlin, [Philadelphia / Jerusalem: The Jewish Publication Society; New York / Jerusalem: The Jewish

performed in pre-Christian times.<sup>6</sup> Thus, Ps 68 (quoted in Eph 4) is thought to have played an important role in the liturgy of Pentecost and hence also in the interpretation of the festival. The psalm was understood by Christians as implying Christ's ascent into heaven and his giving of the Spirit to the apostles, thus replacing Moses' descent from heaven or Sinai respectively. Acts 2 and the later Christian Pentecost can thus be interpreted in the light of all those exegetical associations. The early church is supposed to have appropriated Shavuot together with a broad range of exegetical wisdom and replaced its key Jewish elements with Christian content.<sup>7</sup> On the one hand, the Christian Pentecost, which was then celebrated from the first century on, participates in the plausibility of the exegetical network around the giving of the Law, the conclusion of the covenant, and Moses' ascent and descent. On the other hand, the Christian Pentecost is to a large extent embedded in those structures of meaning and traditions of interpretation. The assumption that Pentecost was an innovation of the late second century C.E. at the earliest becomes implausible.

As remarked above, Harris does not deny that several of the dates that he has assigned to texts are disputed. It is not, furthermore, problematic by itself that medieval texts – like the Targum to the Psalms<sup>8</sup> – should testify to

---

Theological Seminary of America, 1993), 115f (§ 23). *B. Sukkah* 55a assigns Ps 29 to Sukkot. The Sephardic and Balkan rites of the Jewish liturgy recite Ps 68 before the reading of the Torah.

6 Harris also refers to the remains of a *p̄yyut* on the Oxyrhynchus papyrus *Brit. Mus. Or. 9180A* as corroborating this early date of the combination of readings for Shavuot. P. A. H. de Boer, "Notes on an Oxyrhynchus Papyrus in Hebrew: *Brit. Mus. Or. 9180 A*," *VT* 1 (1951), 49–57 (referring to a private communication with S. A. Birnbaum) dates the papyrus into the fourth century. If the biblical allusions of the *p̄yyut* indeed refer to a combination of the rabbinic readings for Shavuot, this would be highly plausible for the fourth century, but not for the second – the date that was previously assigned to the papyrus. Cf. Colette Sirat, *Les papyrus en caractères hébraïques trouvés en Égypte*, Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques (Paris: Édition du CNRS, 1985), planche 54 for an image of the text. I am grateful to Michael Rand (Cambridge) for the references.

7 Georg Kretschmar, "Himmelfahrt und Pfingsten," *ZKG* 66 (1955), 209–253; and Stefan Schreiber, "Aktualisierung göttlichen Handelns am Pfingsttag: Das frühjüdische Fest in Apg 2,1," *ZNW* 93 (2002), 59–62, for an additional survey of the literature.

8 Harris, *The Descent of Christ*, 78–95 refers to *Pesiq. Rab.*, *Midr. Teh.*, *Sop.*, *Shir. Rab.*, *Pirqe R. El.*, *Abot R. Nat.*, *Exod. Rab.*, and *b. Shabb.* None of these compositions predates the fourth century. Some are medieval compilations. It is a truism that they contain older material. Yet Harris observes that "these elements appear to be quite ancient" (93) and deduces from this that the interpretation of the Targum of the Psalms could contain traditions that were so widespread in pre-New Testament times that they may be read as background to Eph 4. He goes on to query this early date of the tradition and looks for non-rabbinic material in order to confirm it (96–122), only to find that there is hardly anything. His conclusions remain

traditions that were present centuries before they show up in the manuscripts. Nevertheless careful arguments are required to support such theses. Thus, at least the following questions must be asked pertaining to several of the nodes of Harris' web of ancient texts and associations with regard to the history of Shavuot and Pentecost as festivals.<sup>9</sup>

First, exegetical links and interpretative strategies for texts about Shavuot in the Bible or at the Second Temple, as well as remarks in narratives (Acts 20) or longer literary stories like Acts 2, do not imply that the writers or their intended readers performed the festival or were used to interpreting any kind of performance in the same way as the literary traditions interpret Shavuot. A variety of interpretive traditions regarding a festival in the literary sources requires neither a harmonization of such contents nor the assumption that these contents were collectively commemorated at the date of the festival.

Taking another festival as an example, the understanding of Sukkot as commemorating living under makeshift shelters – *sukkot* – during the Exodus from Egypt and the sojourn in the wilderness was at best a marginal etiological remark about one conspicuous feature of the festival in biblical times (Lev 23:42f). There were other, more important reasons for the festival, especially the attempt to make sure that the following year would be blessed with sufficient rain (cf. Zech 14).<sup>10</sup>

Similar reasoning can also be applied to Shavuot. Even if Exod 19:1 places the arrival of the people of Israel at Mt. Sinai within a few days of the normally possible dates of Shavuot, this proximity does not imply that the giving of the Law or the conclusion of a covenant with God was regarded as the *raison d'être*

---

murky; cf. 141f. It is striking that the Hebrew and Septuagint "you took" of Ps 68:19 appears as "you gave" in Eph and in the Targum (99–103). Even if this points to a common version of Ps 68:19 (as witnessed by Tertullian, Justin, and the Peshitta; cf. Max Wilcox, "Manuscripts and Sources, 5: The Translation of the Targum of Psalms. A Report," in: *Conformity and Non-Conformity in Byzantium. Papers Given at the Eighth Conference of the Australian Association for Byzantine Studies, University of New England, Australia, July 1993*, ed. by Lynda Garland, ByzF 24 [Amsterdam: Hakkert, 1997], 155f), it does not prove that the exegetical implications of the Targum expansions were associated with the text of that old version.

- 9 Cf. for a survey of the sources, Gerard A. M. Rouwhorst, "The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost," *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999: Ascetica, Gnostica, Liturgica. Orientalia*, ed. by M. F. Wiles and E. J. Yarnold, StPatr 35 (Leuven: Peeters, 2001), 309–322.
- 10 Clemens Leonhard, "Das Laubhüttenfest der Rabbinen und die Heiligung von Zeiten," in: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, ed. by Peter Gemeinhardt and Katharina Heyden, RVV 61 (Berlin / Boston: De Gruyter, 2012), 249–281.

as well as the content of the commemoration of Shavuot at the Second Temple. The reasons why the pilgrim festivals attracted people to Jerusalem were manifold, and agrarian implications of the actual practice at the festival continued to play an important role.<sup>11</sup> As Charles Barrett observes regarding Pentecost in Acts 2,<sup>12</sup> the passage narrates the first in a series of similar instances concerning the Holy Spirit's involvement in the fate of the church. Acts 2 uses different Old Testament texts in support of several claims. It does not replace or reinterpret Shavuot at the Second Temple. On the contrary, its relationship to Shavuot as a festival remains loose. The theological ideas in Acts 2 could thus be developed freely. They did not have practical consequences for actual celebrations.

Second, the Christian Pentecost as a yearly celebration is only attested towards the end of the second century. Furthermore, neither the way of its performance nor any of its presumable contents connects it with the biblical festival of Shavuot. Beyond *Bapt.* (19) referred to above, Tertullian mentions Pentecost in his book *Idol.*, claiming that Christianity spends in this period of fifty days more time feasting than its pagan rivals do during one whole year. Yet when he discusses Christian participation in – or abstention from – the festivals of their city in his *Apol.*, Tertullian refers neither to the Pascha nor to Pentecost. He only speaks about what he regards as the typically Christian festival, the *agape* – i.e., the Eucharist.<sup>13</sup> Pentecost and Pascha are not (yet) important enough in order to be compared with the festivals of priestly *collegia* in Rome or Attic mysteries (39). They could still be ignored in a description of Christianity. For the *Act. Paul.*, the introduction of this festival is sufficiently recent to require an explanation after its mention. Origen still understands Pentecost as a fifty-day period rather than as a single festival. The situation only changes gradually in the fourth century. Gerard Rouwhorst observes that those Christian communities that lived in the nearest proximity to lively Jewish practice are the last ones to appropriate Pentecost. Thus the reasons for the introduction of this festival in the second century remain opaque.

11 Schreiber, "Aktualisierung göttlichen Handelns" (see note 7), 64f, 72f; Leonhard, *The Jewish Pesach* (see note 2), 167.

12 Charles Kingsley Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*, ICC [18/]1 (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 108; cf. Schreiber, "Aktualisierung göttlichen Handelns" (see note 7), 74–76.

13 Cf. A. McGowan, "Naming the Feast: The *Agape* and the Diversity of Early Christian Meals," in: *Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995: Biblica et Apocrypha, Ascetica, Liturgica*, ed. by Elizabeth A. Livingstone, StPatr 30 (Leuven: Peeters, 1997), 314–318.

It is obvious that it imitates neither customs of Second Temple times, nor any imaginable form of contemporary Judaism, nor the narrative of Acts 2.

Third, only in the fourth century does the performance of the festival shift away from a fifty-day period towards the celebration of a single day at the end of the period, a day which was further expanded into a sequence of increasingly independent festivals. Elements of the notion of a fifty-day period with its own character remain formative until today. The renewed festival of Pentecost does not, however, transfer the biblical Shavuot into Christianity, although it does resort to Acts 2 for new content as a celebration of the giving of the Holy Spirit. The great distance to the biblical way of establishing festivals can be seen in Egeria's account, which shows the emergence of an octave of Pentecost that fits neither its understanding as a conclusion of the fifty-day period nor the biblical and rabbinic group of festivals that last seven or eight days such as Pesach, Tabernacles, and Chanukka.

Fourth, the repertoire of the Jewish understanding of the festival is likewise developing during the first centuries C.E. Thus Philo and Josephus do not speak about the giving of the Torah in connection with Shavuot.<sup>14</sup> In view of these writers' broad interest and knowledge in matters of religion and tradition, their silence is significant. Only towards the end of the Tannaitic period, i.e., in the third century or even later, do the rabbis begin to interpret Shavuot as a celebration of "the time of the giving of the Torah."<sup>15</sup> This delay seems astonishing because the close connection between Shavuot and the arrival of

14 Schreiber, "Aktualisierung göttlichen Handelns" (see note 7), 69; Jutta Leonhardt, *Jewish Worship in Philo of Alexandria*, TSAJ 84 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 40. Cf. Leonhardt, *The Jewish Pesach* (see note 2), 175 note 161. As an alternative approach, the interpretation and also certain ritual elements of Shavuot which are attested in the Dead Sea Scrolls and Jubilees have been regarded as representative of Second Temple Judaism in very general terms; cf. Sejin Park, *Pentecost and Sinai: The Festival of Weeks as a Celebration of the Sinai Event*, LHBOT 342 (New York / London: T & T Clark, 2008) for a survey. Rachel Elijor, "[The Vanished Festival of Shavuot; Hebrew]," in: *And this is for Yehuda: FS Yehuda Libes*, ed. by Maren Niehoff et al. (Jerusalem: Mosad Bialik, 2012), 70–92 claims that this understanding and practice were subdued by the proto-rabbinic opponents of the "sons of Šadoq" – i.e. the movement whose tenets are well attested in the Qumran scrolls. This issue cannot be discussed here. I assume that the understanding of Shavuot in the scrolls was not shared by many Jews in Second Temple times but restricted to the circles of the "sons of Šadoq."

15 The date of this development depends upon the dating of *S. Olam Rab.*; cf. Günther Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, C. H. Beck Studium (München: C. H. Beck, 2011), 363f; Leonhardt, *The Jewish Pesach* (see note 2), 197–200. The notion of celebrations of "the day on which the Torah was given" is first attested in *b. Pesah.* 68b, where the Babylonian Talmud tells a very pious rabbi's reasons for interrupting his incessant fasting only on Shavuot, Purim, and the day preceding the Day of Atonement.

the people of Israel at Mt. Sinai mentioned above is presupposed by Exod 19:1. *S. Olam Rab.* (ch. 5 and in a different way also *Mek. R. Yishmael*) tries to reconstruct the chronology of Israel's exodus from Egypt by combining passages from the books of Exodus and Numbers. Of course, reconstructions like that touch the festivals of Pesach and Shavuot while they brush aside Sukkot, which did not fall into the three months between the primordial Pesach in Egypt and the arrival of the people of Israel at Sinai – against Lev 23:42f, which associates the Festival of Tabernacles with the Israelites' tabernacles (*sukkot*) on their way to Sinai. In any case, the interest of those texts remains exegetical. They were not written in order to furnish festivals with meanings, but to recover a harmonized narrative of the Exodus – sometimes in spite of the biblical texts.

At least in rabbinic traditions, the role of Moses must not, furthermore, be overemphasized. Rabbinic texts extenuate Moses' role with regard to his mediation of the Torah at Sinai.<sup>16</sup> On the one hand, it would be an anachronistic exercise to project the intellectual world of the rabbinic texts into the first century. On the other hand, this exercise would not yield Moses as a powerful agent of the Sinai narrative and its literary reverberations. The more New Testament authors are supposed to have prefigured rabbinic thinking, the less they would be eager to construct a Moses-Christ typology with regard to the giving of the Torah.

Joseph Tabory's observations imply that the biblical text and its interpreters could not develop a straightforward and chronologically exact etiological legend for Shavuot as "the time of the giving of the Torah" as long as they wanted to preserve two aspects of the festival: first, the mode of counting days or weeks between Pesach and Shavuot; second, the basic principle that the length of months should be determined on the basis of actual observations of the moon.<sup>17</sup> For as long as the length of the three months that fell into the period of the counting of the Omer varied, one could not predict the exact date of the festival in Sivan (*t. Arak.* 1.4).<sup>18</sup> However, neither the Bible nor the earlier rabbis understood this state of affairs as problematic, because they did

16 Cf. Clemens Leonhard, "Warum wird Mose in der Pesachhaggada nicht erwähnt? Überlegungen zu einer scheinbar versäumten Gelegenheit, den zweitwichtigsten Akteur des Auszugs aus Ägypten zu ehren," in: *A Cloud of Witnesses: The Cult of Saints in Past and Present*, ed. by Marcel Barnard, Paul Post, and Els Rose, Liturgia condenda 18 (Leuven: Peeters, 2005), 129–143, and the sources discussed there; e.g. *b. Menah.* 29b, *Mek. R. Yishmael bešallah* 5.58–79, in: Jacob Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, 1 (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1933), 227–229.

17 Cf. Joseph Tabory, *Jewish Festivals in the Time of the Mishnah and Talmud* (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, <sup>3</sup>2000 [Hebrew]), 151–154, esp. 152.

18 Tabory, *Jewish Festivals* (see note 17), 152.



not feel the need to imbue Shavuot with the commemoration of the giving of the Torah. During the time of the Second Temple, Shavuot functioned on its own terms and without commemoration of events of the Exodus from Egypt.<sup>19</sup> Like any other Jewish author in the first century before or after the destruction of the temple, Luke was free to create allusions to Exod 19 and to events that happened at Sinai. Nevertheless, Exod 19 is not the most important Old Testament basis of Acts 2. Joel 3:1–5 (Acts 2:14–21) and Ps 16:8–11 as well as 110:1 (verses 22–36) and the presumed knowledge of the place of David's tomb are more important than the Sinai narratives. Acts 2 was a sophisticated statement trying to express memories about experiences with Christ in meaningful ways, not a coherent and magisterial interpretation of a Christian Pentecost.<sup>20</sup>

Thus, the earlier rabbinic sources about the festival of Shavuot do not yet regard it as the celebration of the giving of the Torah. Furthermore, it is not known which festivals would have been celebrated by Jews in the Roman Diaspora.<sup>21</sup> If Jewish groups living in Carthage or Rome chose dates for communal celebrations, they might have taken one or all of the three pilgrim festivals after the destruction of the temple of Jerusalem, based, for example, on their own performance of a selection of rules from the Bible. It is in any case not likely that those Jews should have celebrated an agrarian festival concerned with a certain kind of harvest in the area of Jerusalem. If they did not have access to a temple, their celebrations could only adopt customs and rites of normal Roman banquets.

Some of Harris's observations about the network of meaning surrounding the ascent of Christ, the giving of the Spirit and hence Pentecost, and *mutatis mutandis* also Shavuot in Late Antiquity remain valid. Medieval collections of rabbinic material (such as *Midr. Teh.*, *Sop.*, *Exod. Rab.*, *Targum Pss*) which presuppose the late antique development of the understanding of Shavuot in Judaism and Christianity at the time of their compilation, are unimportant, furthermore, for the reconstruction of this development in the fourth and fifth

19 The Temple Scroll (11Q19 XVIII 10–XXIII 9) presents a system of temple-centered festivals associated with the success of the harvest and the fertility of the land. There, Shavuot appears as just one in a series of festivals of this kind of which only the offering of the Omer (Lev 23:9–15) and the festival of Tabernacles are attested in the Bible.

20 Cf. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary* (see note 12), 125, 131.

21 Cf. Clemens Leonhard, "Herod's Days' and the Development of Jewish and Christian Festivals," in: *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba: Groups, Normativity, and Rituals*, ed. by Benedikt Eckhardt, SJSJ 155 (Leiden and Boston: Brill, 2011), 189–208 for a preliminary discussion of the problem and a forthcoming paper on the question of the celebration of the pilgrim festivals in the Diaspora prior to the destruction of the temple in 70 C.E.



centuries. Although Ps 68 came to play its role in the interpretation of aspects of the Sinai narratives,<sup>22</sup> Eph 4:7–11 (which quotes Ps 68) is not an interpretation of any Jewish or Christian festival. This text is interested in legitimations for structures of Christian groups. As first-century C.E. Shavuot was not the celebration of the giving of the Torah, nascent Christianity could not celebrate Pentecost as a substitute that replaced the Torah with the Holy Spirit. Eph 4:7–11 may thus imply Christ's ascent into heaven and the gift of the Holy Spirit (which is not the only possible interpretation of the passage). In a loose allusion to Eph 4 and / or Ps 68:19, Basil of Seleucia interprets the giving of the Spirit on Pentecost according to Acts 2.<sup>23</sup> This author of the fifth century interprets Acts 2 in the light of Christian Pentecost as a celebration. Basil's remarks point neither to Christians celebrating Pentecost in the first century nor to the meaning of such a festival at that time.

It stands to reason that the way in which Christians re-invented Pentecost paradoxically resembled the method of their Jewish neighbors in shaping the communal life of their groups. Both of them were interested in the creation of a connection with the religion of Second Temple Judaism. Perhaps some groups were also interested in a symbolic debate about that heritage with the respective other. Such a debate can only be demonstrated with regard to Pesach for the second century. Nevertheless, Christians began to celebrate a festival that they called "Pentecost" at that time, assigned dates to it, connected it with baptism,<sup>24</sup> and created rules for proper behavior. Only with regard to

22 Cf. *Mek. R. Yishmael bahodeš* g; see below note 44.

23 Basil of Seleucia, 2 *Pent* 3 (CPG 6666, PG 52:811.22–26; TLG), cf. Bishop's translation (forthcoming). See below note 38 for John Chrysostom's position.

24 The idea that Pentecost was a good occasion for baptism was not shared by every theologian after Tertullian. John Chrysostom rejects it in *Hom. Act.* 1.6 (PG 60:22.16–21; TLG), because the joyful season of the Pentecost precludes fasting as a preparation for baptism. Wendy Mayer and Pauline Allen, *John Chrysostom, The Early Church Fathers* (London and New York: Routledge, 1999), 23 suggest, however, that John reflects Constantinopolitan customs here against the Antiochene custom that appears in *Pent* 3 (CPG 4343.1, PG 50:457.58–61; TLG) which presupposes that baptisms were performed during the night before the delivery of that Pentecostal sermon. Nevertheless, this connection with baptism may point to reasons for Tertullian's adoption of the festival. According to Acts 2:37–41, the Pentecost event culminates in the baptism of three thousand people. It stands to reason that Tertullian extended the mimetic characterization of this period of time that began with the alignment of the celebration of Easter with the biblical narratives of the resurrection and continued to include the following fifty days as a time of Christ's special presence among his disciples. In Tertullian's time, these fifty days became associated loosely with elements of Acts if – hence an extension of the season of Easter, characterized by joy, and a good date for baptism.

the time of the year (in very general terms) and its name, was this celebration connected with biblical Shavuot. It would overlap with the rabbinic season of counting the Omer. The real debate between celebrants of Shavuot and Pentecost is not a matter of the second century.

## 2 Pentecost and Interreligious Contention

### 2.1 *John Chrysostom's Homilies on Acts and Pesiqta Rabbati*

With this invention, Christian and rabbinic groups celebrated roughly at the same time of the year festivals that were somehow connected with the same biblical festival and bore the same Greek name – which would come to the fore as soon as these groups started to engage in a debate about it in Greek. In this situation, one would expect to find well-established traces of a dialogue or even dispute about the festival in rabbinic as well as Christian sources. However, the Talmudic texts are parsimonious with discernible anti-Christian polemics, although the idea that some of the anti-pagan invectives of this literature are much more directed against Christianity than against polytheistic Romans and Greeks has a lot to commend it. Thus, data regarding polemics about the festivals of Shavuot and Pentecost is lacking.

The situation is, furthermore, more complicated in the case of Shavuot than with regard to Rosh ha-Shana, Yom Kippur, Sukkot, and Pesach. For, the compilers of the main rabbinic texts refrained from establishing a Talmudic tractate about Shavuot.<sup>25</sup> There is no easily visible point of departure in the standard corpus of Talmudic texts where readers could begin to investigate this question. They must examine scattered references to Shavuot in the Talmudim and Midrashim in order to establish a repertoire of rabbinic opinions about the festival. The more recent collections of homiletic Midrashim, which contain paradigmatic texts perhaps meant to support rhetorical performances on the occasion of the festivals, comprise series of arguments about the celebration of festivals that are understood best if they are read against a backdrop of Christian ritual performance – including the organization of the calendar.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Tabory, *Jewish Festivals* (see note 17), 147; cf. Leonhard, *The Jewish Pesach* (see note 2), 166f.

<sup>26</sup> Cf. in general Israel J. Yuval, *"Two Nations in Your Womb": Perceptions of Jews and Christians* (Tel Aviv: Am Oved, 2000) (= *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, A Mark Taper Foundation Book in Jewish Studies [Berkeley, Ca. et al.: University of California Press, 2006]). So far unpublished texts of Daniel Stökl-Ben Ezra and Israel Yuval have produced striking examples of the reconstruction of Christian-Jewish polemics around festivals in this sector of rabbinic litera-

Moreover, as Shavuot had lost its performative and theurgic (with regard to agriculture in the Land of Israel) aspects with the destruction of the Temple, there are not many ritualized acts to be observed and attacked or derided by Christians and other Greeks and Romans during this festival. This situation precludes overconfident hopes of finding clear traces of vigorous debates about Shavuot and Pentecost in the sources.

Taking a Christian view, the situation is no less complicated. Several aspects of the development of Christian Pentecost (and the Christian perception of Jews celebrating Shavuot) are as murky as the rabbinic opinion about Christian Pentecost (as well as the rabbinic opinion about the Christian opinion about the rabbinic Shavuot). The development of Christian Pentecost left fewer traces in the extant texts than the very similar evolution of Easter.<sup>27</sup> The Christian festival calendars tended to diversify celebrations by reproducing New Testament narratives in liturgical time. The documentation of the way from the celebration of fifty days after Easter to the celebration of the fiftieth day according to Acts 2 is poor.

The history of this development in the Christian calendar could be written without mentioning Judaism at all. Why should the Christian alignment of a celebration of New Testament narratives (of Ascension and Pentecost according to Acts 2) concern rabbinic Jews? One answer to this question may be that Christian Pentecost would become more important the more it became a celebration of the fiftieth day instead of keeping fifty days in a festal mood. In that case, its mere position in the calendars lays an implicit claim to the supersession of precursors – like Shavuot. Roughly at the time of this development, Christian sources make such claims explicit.

While texts of the corpus of rabbinic literature do not polemicize against Christian Pentecost or quote Acts 2, implicit references to both can be detected.<sup>28</sup> A preliminary survey of different genres of rabbinic texts does not, nevertheless, point to a significantly high interest in the Christian celebration of Pentecost. A passage in the midrashic collection of mostly independent homilies that came to be called *Pesiqta Rabbati* (which will be discussed below) probably connects a polemical argument against claims of Acts 2 with

---

ture. For a highly plausible case of Christian-Jewish polemics in the context of Shavuot and a collection of similar sources, cf. Daniel Stökl-Ben Ezra, "Parody and Polemics on Pentecost: Talmud Yerushalmi Pesahim on Acts 2?," in: *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into its History and Interaction*, ed. by Albert Gerhards and Clemens Leonhard, *Jewish and Christian Perspectives* 15 (Leiden and Boston: Brill, 2007), 279–293.

27 Cf. Leonhard, *The Jewish Pesach* (see note 2), in general and 273–279 and 293–316.

28 Cf. note 44.

the giving of the Torah at Sinai. Thus, this late antique/early medieval<sup>29</sup> text understands Acts 2 as a Christian celebration of Pentecost that reacts to an older Jewish tradition of the celebration of the giving of the Law at Sinai on the occasion of this same festival. For reasons explained above, this debate would not have been possible in the first century. It is, however, plausible for any time after the middle of the fourth century C.E.

Preparing the ground for a more detailed comparison, the reading of John Chrysostom's contemporary, Severian of Gabala, shows a well-conceived perception of this question on the Christian side. The Christian approach to this question is not uniform. But basic tenets can be seen in the works of different authors. For Severian's part, he emphasizes that God gave the Holy Spirit on Pentecost in order to replace the Law given at Sinai:<sup>30</sup>

In the old covenant, a law was given on the day of Pentecost; it was necessary, then, that on the day the law was given through tablets, on that same day, the Holy Spirit's legislation be given, written not on tablets, but on the heart. [...] Since then the law was abrogated and came to an end, but the evangelical grace was multiplied to all ages, [...]

Severian goes on to give a long and detailed explanation of the chronology of the Exodus that leads towards Pentecost. He concludes that Pentecost was celebrated on the third day of the third month. In the same way as Jesus died at the time of the slaughtering of the Pesach animals, so also must the Spirit be given at the same time that the people of Israel received the Torah according to Severian. The Law of the Torah is abrogated by the new law of the Holy Spirit, which is not written upon stone but upon the believers' hearts (2 Cor 3:3).

Basil of Seleucia (5th c.), and other Christian rhetors of his epoch, pretends to talk only about Jews of Christ's time and avoids – perhaps conspicuously – allusions to contemporary Judaism. He observes explicit parallels between the

29 Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (see note 15), 332–335.

30 Translation by Rich Bishop; cf. Judit Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme: IV<sup>e</sup> siècle–VII<sup>e</sup> siècle*, BEJ 26 – Série Histoire 22 (Paris: Honoré Champion, 2005), 145–147 for a published French translation. The Greek text is available in Kecskeméti's typewritten Doctoral thesis in the library of the Sorbonne only. I could not consult it. Severian returns to the Sinai/Jerusalem typology mentioning that many details of the story of Acts 2 (e.g. the “mighty wind”) happened in order “to preserve the image of Mt. Sinai;” cf. Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme*, 151. This text is not a self-contained bit of biblical exegesis, but well connected with the actual celebration of the event: cf. the beginning of the section on Pentecost in Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme*, 144f.

Sinai theophany and Acts 2 and interprets the miracle of languages in terms of the Tower of Babel narrative (Gen 11:1–9).<sup>31</sup> The “Jew” addressed in several passages of these homilies is not – at least on the surface of the text – Basil’s or John Chrysostom’s<sup>32</sup> but the apostles’ contemporary, i.e. the literary Jew of Acts 2 – or even the Israelite of Exod 23:17; 34:23f and of that text only; not even a biblical “Jew” of the whole legislation of the Torah.<sup>33</sup> For, Basil<sup>34</sup> as well as John Chrysostom<sup>35</sup> remark that the “Jews” must appear only three times in front of God. Those three instances are the only occasions for celebrations of festivals. The preachers ignored – or rather declined to mention – that the rabbis had already established a much more elaborate yearly cycle of festivals at the same time. As remarked above, Severian of Gabala follows a similar approach. He reconstructs the date of Shavuot on the third day of the third month on the basis of his own calculations of biblical chronology. If modern scholarship does not want to reconstruct a particular Jewish calendar that was known to Severian, it must be concluded that he either did not know or that he did not care about accuracy in that case. Before the determination of Sivan 6 as date of Shavuot, the rabbis would regard Sivan 5, 6, or 7 as possible dates for Shavuot (see the preceding section). This is probably not just Severian’s negligence. Already Melito of Sardis in the second century regards Judaism as a phenomenon that ended at the time of Jesus’ death.<sup>36</sup>

A cursory reading of some of John Chrysostom’s homilies on the book of Acts shows that Christian interpreters would associate Acts 2 and its biblical motifs with polemics against Judaism and refer to similar motifs in the interpretation of the text. John Chrysostom only draws few parallels between motifs that were typical for the scenes of Ascension and Pentecost on the one hand

31 Basil of Seleucia, 2 *Pent* 4 (CPG 6666, PG 52:811.29–52; TLG).

32 Cf. John Chrysostom, *Pent* 5 (CPG 4343.1, PG 50:460.49–54; TLG).

33 Cf. Basil of Seleucia, 2 *Pent* 6 (CPG 6666, PG 52:812.28–37; TLG).

34 Basil of Seleucia, 2 *Pent* 3 (CPG 6666, PG 52:811.5–14; TLG).

35 John Chrysostom, *Pent* 1 (CPG 4343.1, PG 50:454.11–14; TLG).

36 Leonhard, *The Jewish Pesach* (see note 2), 50–52. Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme* (see note 30), uses Severian’s homily as a basis for her description of anti-Jewish dialogical rhetoric. A caveat must be mentioned here. Arye Edrei and Doron Mendels, “A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences II,” *JSP* 16 (2007), 91–137 and 17 (2008), 163–187, reconstruct the history of a “split” Jewish Diaspora in order to account for the absence of any impact of the teachings and customs of the rabbinic texts in the western parts of the Roman Empire in Late Antiquity. Thus, the hermeneutic strategy of Christian authors to create a “biblical Jew” in the fifth century could be closer to liturgical reality than it is assumed above. As suggested above, the present approach is apparently warranted because this strategy very plausibly serves polemical ends.

and the Sinai narrative on the other.<sup>37</sup> He contrasts the Sinai event directly with Pentecost: “For, to those nobody ever appeared from heaven (as) they were still used to pursue that which is on earth. After a human being went up, however, the Spirit is brought from above.”<sup>38</sup> The passage implies that Judaism never received a messenger from heaven. Yet after Christ’s ascension, the Spirit came. The preacher also contemplates the audience of the New Testament Pentecost event. They are Jews who stay in Jerusalem although they are from all parts of the Diaspora. Thus, at least some of them are guilty of having supported the murder of Christ.<sup>39</sup> John Chrysostom understands the church as an *ethnos* which came into being at Pentecost – more specifically it came into being through the miracles performed by the apostles which verify Christ’s resurrection.<sup>40</sup>

John Chrysostom is aware, furthermore, that Acts if debates the huge problem of Christianity, that there was not much to be *seen* in order to believe in

---

37 *Hom. Act. 2.3* (PG 60:29; TLG) explaining the cloud that blocks the vision of the ascension of Jesus to heaven: “Also on the mount (Sinai) the cloud was because of him (i.e. Christ): since Moses also entered into the darkness, but the cloud there was not because of Moses” (trans. in J. Walker, J. Sheppard and H. Browne, *The Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Acts of the Apostles*, NPNF<sup>1</sup> 11 [Edinburgh: T & T Clark and Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Company, 1989 (repr)], 13). Moses is thought to prophesy Jesus’ coming, but not to prefigure him in the case of Sinai / Pentecost. John Chrysostom begins his 4th homily on Acts with an allusion to the cutting of the Omer (Deut 16:9) which he compares with the time of Pentecost (*Hom. Act. 4.1* [PG 60:41; TLG]). While this association may imply that he perceives “the Pentecost” as a period of 50 days, he also shows that he is not acquainted with – or has no interest in – rabbinic concepts. John Chrysostom’s homilies on Acts are extant in what came to be called a “rough” and a “smooth” recension; cf. CPG and A. M. Devine, “The Manuscripts of St. John Chrysostom’s *Commentary on the Acts of the Apostles*: A Preliminary Study for a Critical Edition,” *The Ancient World* 20 (1989), 111–125, for a list of mss. and editions. Scholars tend to regard the text of the “rough” recension as the older one. The editions are mainly based on mss. of the “smooth” recension. For the assessment of John Chrysostom’s understanding of Pentecost vis-à-vis contemporary Judaism, future studies must take into account mss. of the “rough” recension in order to get as close as possible to John’s own time and understanding. I am grateful to Michael Kohlbacher (Sinn) who pointed this out to me.

38 John Chrysostom, *Hom. Act. 4.2* (PG 60:45.17–20; TLG; trans. NPNF<sup>1</sup> 11:27, modified).

39 John Chrysostom, *Hom. Act. 4.2* (PG 60:44.18f and 60:45.37–41; TLG). Explicitly in the first homily: PG 60:16.15 and combined with Chrysostom’s observation that the Jews listen to the *Shema Israel* daily. PG 60:20.2–11 similarly shows that the miracle of Pentecost in Acts 2 was actually the conversion of the murderers of Christ.

40 PG 60:19.23f; TLG.

the power of this new movement – especially after Jesus' death.<sup>41</sup> While Jesus' death was a public event, his resurrection was not even observed by the guards of the tomb according to Matthew (27:62–66; 28:1–8). He appears to some of his disciples, but vanishes in a cloud in his ascension to heaven. Many passages of Chrysostom's first homilies on Acts hint at that background problem. John tries to mend the damage that the New Testament narratives brought about by his paraphrasing "witness" (*martys*) with "eye-witness" (*autoptēs*) in the stipulation that the new replacement-apostle should have been a "witness" (Acts 1:22; cf. 2:32) of the resurrection.<sup>42</sup> His first homily emphasizes this topic. The following homilies return to it occasionally. In the second homily, John Chrysostom mentions that Christ entered a cloud at his ascension, which was the last thing to be *seen* by the apostles.<sup>43</sup> They needed the word of the angels in order to be able to believe that Christ ascended into the heavens. As long as Jesus was living among them, they could see him.

John Chrysostom is right. For, Acts 2 remains very reluctant to describe too many *visible* features of this event. After Christ's ascension into heaven, the church must persuade the world mainly by means of words that can only be *heard* (apart from some miracles in support of these words). John Chrysostom reflects this ambiguity in his homilies. He does not enforce the restrained allusion to the Sinai narrative of Acts 1f. After all, the central biblical passages about this event imply and remark that Christians rely on secondary or tertiary testimonies of past experience by eye-witnesses (cf. the prologue to Luke and Acts and the fact that Paul does not claim to have met Jesus). The Christian Pentecost of Acts 1f is the beginning of the end of *seeing*. Christian explanations of Pentecost cannot ignore that point. Thus, any blunt emphasis on the aspect of *hearing* conjures up the vexed question of the glaring lack of *vision* in the myths about the beginning of Christianity and certainly also in its social reality beyond that myth.

Israel Yuval points out that the following passage of *Pesiq. Rab.* cannot be explained as an independently Jewish text about the events at Sinai:<sup>44</sup>

41 The importance of the topic of *seeing* in Acts 2 was pointed out to me by Israel Yuval.

42 Luke 1:2; PG 60:37.62; TLG.

43 Cf. PG 60:28.33–42; TLG.

44 The connection of the following rabbinic text with the topic of Acts 2 and hence of Shavuot and Pentecost was pointed out to me by Israel Yuval. His more general approach to the meanings and rituals reflected in Acts 2 and the giving of the Torah at Sinai (and Shavuot) is published in Yuval, *"Two Nations in Your Womb"* (see note 26), 38f (= 24). The polemic profile of the story emerges even more clearly in comparison with the much older text in *Mek. R. Yishmael bahodeš* 9 (Lauterbach, II, 269.44–270.61) that is apparently reworked here. The *Mekhilta* may react to Acts 2, but certainly not to a Christian celebration



Immediately, the H(oly One; i.e. God) opened the doors of the seven firmaments and appeared to the Israelites face to face, in his splendor, with his crown, and by means of the vision of his glory. As they heard “I am Y’, your God”, their soul departed immediately. Immediately, the H(oly One) let fall down dew, which is destined to revive the souls of the righteous, and it revived them, as i(t is said; Ps 68:10): “God, you will shower your inheritance with generous rain. You strengthen it, when it is exhausted.”

What did the H(oly One) do? He sent down to them, to the land, one million two hundred thousand ministering angels (cf. Ps 68:18). Two ministering angels took each one of the Isra(elites) – one of them laying their hand on his heart, in order that his soul should not depart (from him), one straightening up his neck in order that he should see the H(oly One) face to face.

Why did he appear to them face to face? He said to them: see that I revealed myself to you in my glory and my splendor! For, if there should be a generation that leads you astray saying: “Come, let us worship other gods!” you say to it (i.e. that generation): “We have a lord, whom we worship. If we should leave him, he would push us down into Gehinnom. But the H(oly One) will establish his kingd(om) in Is(rael).”<sup>45</sup>

---

of Pentecost. It interprets the biblical term *koh* “thus (speak to ...)” as implying that Moses should speak to Israel on Mt. Sinai in *Hebrew* – perhaps as a polemic against the miracle of languages in Acts 2:5–11. The opposite interest is visible in John Chrysostom’s and Basil’s (of Seleucia) homilies that twist the list of Jews from Diaspora locations in Acts to represent non-Jewish peoples: Indians, Goths, Ethiopians, Persians, and barbarians; Basil of Seleucia, 2 *Pent* 5 (CPG 6666; PG 52:811.52–812.3 and 812.45–47; TLG); John Chrysostom, *Pent* 4 (CPG 4343.1; PG 50.459.17–23; TLG) assuming that all baptized persons spoke those languages (not yet mentioning the Goths as Basil does).

- 45 Last paragraphs of Piska 20 according to the transcription in Maagarim = *ms. Parma no. 3122* [earlier no. 1240] from 1270 C.E.; M. Friedman, *Pesikta Rabbati: Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe* [Hebrew] (Vienna: [author’s edition], 1880), 98b. The Piska in *Pesiq. Rab Kah.* ends with a different elaboration of a very similar point: “the Holy one – may he be blessed – said to them (to Israel): Not because you are listening to many voices, but they used to know that I am he, I am Y’, your God (Exod 20:2). In this world, Israel was led captive from Egypt and enslaved in Babylon, and from Babylon to Media, and from Media to Greece, and From Greece to Edom (i.e. Rome, also a code-term for Christianity). But from Edom, the Holy one – may he be blessed – liberates them and they will not be enslaved any more, as it is said: ... (Isa 45:17);” *Pesiq. Rab Kah.* 12.25, in: Bernard Mandelbaum (ed.), *Pesikta de Rav Kahana According to an Oxford Manuscript*, 2 vols [Hebrew] (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1987), 224.14–18 (Responsa). *Pesiq. Rab.* creates a narrative out of a theoretical point made in the *Mekhilta*: “you have seen – from heaven (I spoke to you; Exod 20:19): there is a difference between a



Three points of this text are striking in the context of John Chrysostom's homily on Acts 1f. First, the narrative embellishes the story of the giving of the Torah at Sinai. It belongs to the group of homiletic Midrashim connected with the Ten Commandments, hence with one of the readings for the synagogue liturgy of Shavuot. As *Pesiq. Rab.* was composed in Late Antiquity, such associations with the weekly liturgies may plausibly be reconstructed.

Second, the passage emphasizes that the Israelites *saw* God face to face. In this respect, Sinai matches the Christians' seeing God through Christ. What is more, Sinai and the giving of the Torah surpass the Christian Pentecost, because of the higher quality of the revelation. Shavuot remembers the Israelites' seeing God while at Pentecost the Christians celebrate their not seeing anything anymore.

Third, the homily as it is transmitted in the corpus of texts that form *Pesiq. Rab.* ends with an instruction about how to react to missionary activities of another religion and a straightforward threat against anyone who should not abide by this instruction. The Israelites who stood at Sinai (as well as the Jews of the early middle ages who read the homily) are immune to the lure (or threat) of other religions because of the revelation at Sinai. The Jews are descendants of the people who saw God.

John Chrysostom includes a long apology for the end of the miracles of Pentecost in his own time.<sup>46</sup> Those miracles had been important for the audience of those times which comprised people who were spiritually much less advanced than the members of John's church. God is said to honor John's congregation in trusting them to believe without seeing. The Christian preacher thinks that this apology for the lack of visibility of the power of truth belongs to a Pentecost sermon. John did not read *Pesiq. Rab.*, but he had the same understanding of the set of problems of this interreligious situation.

Piska 21 of *Pesiq. Rab.*, a similar anthology of midrashic elements pertaining to the gift of the Torah and the Ten Commandments, collects among other texts paragraphs of interpretation for Deut 5:4 (cf. Exod 24:10): "Y spoke to them (not only to Moses as in Num 12:7f; Exod 33:11; Deut 34:10) *face to face* on the mountain within the fire." One bit of interpretation mimics a kind of modalist Christology: (the same) God appears in different forms as befits the historical situation in which the revelation takes place. He may appear as a

---

person who sees (something himself) and one whom others tell (something)." Someone who only receives a message may doubt it. Note that in *Mek. R. Yishmael* the Israelites are "scorched" in heavenly fire (hinted at in the Bible), but not because they saw God; *Mek. R. Yishmael bahodeš* 9 (Lauterbach, II, 270.54).

46 John Chrysostom, *Pent* 4 (CPG 4343.1; PG 50:459.12–460.13; TLG).

young man, an old man, etc.<sup>47</sup> In the wake of the text quoted above, these appearances of God also echo stories about – and sayings of – Jesus. Later on in the text, the midrash quotes Ps 68:18, which refers to millions of angels that accompanied God's carriage (*merkavah*) at Sinai.<sup>48</sup> The (600,000) angels are said to give a crown to each man (of the tribe of Levi, later on in the text, also to each Israelite).<sup>49</sup>

To sum up, two textual *corpora* that are connected with – and emerge from – the context of preaching also debate Pentecost / Shavuot not primarily in order to explain a Christian or Jewish festival, but rather to raise important and very similar topics pertaining to the biblical texts (including the New Testament on the Christian side) in Christianity and Judaism towards the end of the fourth century. As the legitimacy of each one's foundation narratives is at stake, both use the occasion to engage in quite open polemics against the respective other. While at Pentecost the church is said to have been made public and expanded by thousands of Jews who were staying in Jerusalem at the time, the Jewish preacher warns his readers not to fall prey to the lure of missionaries.<sup>50</sup> The giving of the Torah – as well as Shavuot at that time – celebrates, on the one hand, Israel's identity as anchored in the legitimation of the *visual* encounter of their ancestors with God. On the other hand, Pentecost struggles with the fact that there was essentially nothing to be seen any more after Christ's ascent to heaven. The Christian texts emphasize that listening and believing in the testimony of the reliable witnesses is celebrated here. The festivals of Pentecost and Shavuot as liturgical performances are only loosely connected with this debate. Nevertheless both play an important role in the construction of the respective line of arguments. It may be assumed that Pentecost *versus* Sinai and hence Acts 2 and other texts *versus* Exod 19 (plus the Ten Commandments, Ps 68, etc.) attracted among other contents especially controversial topics regarding the relationship between Judaism and Christianity. The following section elucidates this point by means of a Talmudic text that does not touch Pentecost, but which functions in a very similar way in its interpretation of the events at Sinai.

47 Pisqa 21.6 (Friedman, 100b-101a); *Pesiq. Rab Kah.* 12.24 (Mandelbaum, 223.8–17 [Responsa]).

48 Pisqa 21.7 (Friedman, 102b); *Pesiq. Rab Kah.* 12.22 (Mandelbaum, 219.13ff [Responsa]).

49 Also in *Pesiq. Rab Kah.* 16.3 (Mandelbaum, 266.3–267.2 [Responsa]). Cf. Exod 19:6.

50 The tendency to discuss controversial issues in the context of Sinai / Shavuot is broader than the sources quoted here suggest. Cf. *Bem. Rab.* 14.20 (Responsa) where Moses' encounter with God "face to face" (Num 12:7f) is – fitting in its context – contrasted with the status and credibility of Balaam, who only *hears* something and receives an oracle in riddles instead of a plain message like Moses.

## 2.2 *Removing Lasciviousness at Sinai*

[The Mishnah contains laws pertaining to the manipulation of food on Sabbaths etc. followed by a loosely related passage:] Why are the birds in Babylonia fat? [...] Why are the festivals in Babylonia joyful? [...] Why are idol-worshippers lascivious (filthy, repulsive)?<sup>51</sup> Because they eat abominations and creeping things. [In the following passage, the three questions that received almost humoristic answers before, are reiterated and answered in more elaborate terms:]

Why are idol-worshippers lascivious? Because they did not stand at Mount Sinai. For, in the hour when the snake [a male agent in the Hebrew narrative] came over Eve, he put into her lasciviousness. Regarding Israel, who stood at Mount Sinai, their lasciviousness was removed. Regarding the idol-worshippers, who did not stand at Mount Sinai, their lasciviousness was not removed.

Rav Aḥa, the son of Rava said to Rav Aši:<sup>52</sup> What should be said about the converts (*gerim*)? He (Rav Aši) said to him (Rav Aḥa): although they were not (there), their guardian angels (constellations) were certainly (there), as it is said: [But not with you alone, I enter into this covenant and into this (set of) curses. For, whoever is standing with us here today, in front of Y', our God] and whoever does not stand with us here

---

51 *Mezuham* mng. 3 in Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Misrashic Literature*, 1 (London: Luzac & Co. / New York: G. B. Putnam's Sons, 1886–1903), 382a: referring to the passage quoted above: “inclined to lasciviousness, unchaste.” John Chrysostom also mentions lasciviousness in the homilies under discussion here. Yet, he talks about it in the context of baptism (PG 60:21.21–24; TLG).

52 In the traditional systematization, the rabbis mentioned in the passage are associated with the more recent development of rabbinic literature (Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* [see note 15]); Babylonian Amoraic Sages of the sixth generation: Rav Aši (d. 427), Rav Aḥa bar Rava (d. 419); of the same provenance but of the third generation: Rav Abba bar Kahana (disciple of Joḥanan, d. 279), before the passage quoted above Rav Yosef (d. 333). The discussion begins with the third generation Amoraim and disciples of Joḥanan, Hiya bar Aba (apparently the second sage of this name) and Rav Asi who start a debate whose level of scholarship is raised significantly by Joḥanan after their initial statements. This earlier layer of the debate is – at least in the literary fiction of the Talmud – placed in the later third century Palestine. Although specific traces of a specific dialogue with Origen during his long and prolific presence in Caesarea are absent here, the Talmud struggles with similar questions and problems set in the same geographical context.

[today ...].<sup>53</sup> But Rav Aba bar Kahana's opinion differs from this one, as Rav Aba bar Kahana said: for three generations, the lasciviousness was not removed from our fathers. Abraham begot Ishmael, Isaac begot Esau, Jacob begot the twelve tribes who derived from him and in whom there was no blemish.<sup>54</sup> [end of the pericope]

Although the passage can be read as a piece of independent theological reasoning, it attempts to undermine Christian positions on similar topics as does the passage from *Pesiq. Rab.* quoted above. Thus, Origen understood baptism as a ritual that cleansed the neophyte from a kind of pollution. He does not yet formulate a doctrine of original sin and uses his explanation as a reason for the fact that Jesus also underwent baptism.<sup>55</sup> Adherents to New Testament positions such as 2 Cor 3:6 (or Rom 5:20) could have objected that "the letter kills, but the spirit enlivens" – denigrating the Torah by its definition. Here, the Babylonian Talmud teaches that anthropological phenomena similar to Christian original sin have been removed with regard to Jews as well as converts to Judaism at Sinai – obviously by means of the giving of the Law. For, it is true that the Israelites sanctified themselves and washed their garments *before* receiving the Law (Exod 19:10f, 14). Yet, the Talmud speaks about the cleansing effect of their "standing at Sinai." Furthermore, the later converts' guardian angels would not have washed their garments there but the descendants of the Israelites who stood at Mt. Sinai would not inherit the snake's lasciviousness any more (as their ancestors did). Standing at Sinai makes one an Israelite – even retroactively. The claim to be Abraham's descendant does not.

From this point of view, Jesus' mission was superfluous and came too late in comparison with Israel, who had received the Torah centuries earlier. Thus, the Sages would not have any reason to occupy themselves with Christianity.

---

53 The Talmud quotes Deut 29:14 as its biblical prooftext that the covenant does not only affect the Israelites standing at Mt. Sinai, but obviously also their children and even all later converts who do not have any genetic affiliation to Israel. Although Acts 2:39 does not echo Deut 29:14, it has the same interest. The *epangelia* ("announcement, offer, promise") concerns the Jews who listen to Peter's speech as well as their children including "those who are far away and whom God will call." Acts 2:39 alludes to the same notion in Joel 3:5 that compares Zion and Jerusalem (the location of Acts 2). *B. Shabb.* joins Deut 29:14 and Acts 2:39 in its concern for the generations who can only receive the Law indirectly and via the testimony of others.

54 *B. Shabb.* 145b–146a.

55 Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation. Revised and Expanded Edition*, A Pueblo Book (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2007), 74f.

Nevertheless, the stories quoted above lead to polemics against idol-worshippers and concern topics of interest to Christian theologians.

Apart from many and obvious differences, the giving of the Torah at Sinai and the giving of the Holy Spirit to the Church at Pentecost seem to share significant features and to point to an interreligious dispute that went on in the background of the extant texts. This dispute should not be reconstructed for the first, but for the fourth century, when three important developments highlight the convergence of Christian and Jewish notions regarding Pentecost and Shavuot, the Holy Spirit, and the Law: first, the interpretation of the last day of the fifty days of Pentecost as commemoration of Acts (1 and) 2; second, the development of the doctrines regarding the Holy Spirit and their debates at the Council of Constantinople (381 C.E.); third, the interpretation of Shavuot as the celebration of the “time of the giving of the Torah.” Presumably, Pentecost and Shavuot catch up on the development of Easter as Anti-Pesach. Shavuot becomes a celebration of an anti-Pentecost while Pentecost becomes a celebration of an anti-Shavuot.

A caveat must be borne in mind here. For, the observations given above claim that textual corpora that were composed by authors who did not know each other’s original works can be read as witnesses to a broader dialogue. One must assume that similar topics were debated by many scholars at the time and which hence surface in the material studied here. The results of this inquiry rely, thus, on the assumption of a high significance and representativeness of the texts and their relationship. The claim will become more plausible if other topics, festivals, and biblical passages are significantly *less* interested in these arguments. This point remains to be substantiated in the future.

### 3 Conclusion and Consequences for Further Research

By way of a conclusion, Jewish and Christian texts of roughly the late fourth (and later) centuries converge in their discussion of the gift of the Holy Spirit on Pentecost and the gift of the Torah on Shavuot. As Israel Yuval has shown regarding several stories about Pesach as well as Shavuot and Pentecost<sup>56</sup> and Daniel Stökl-Ben Ezra regarding Yom Kippur<sup>57</sup> and Shavuot,<sup>58</sup> the two

---

56 Yuval, “*Two Nations in Your Womb*” (see note 26).

57 Daniel Stökl-Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, WUNT 163 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

58 Stökl-Ben Ezra, “Parody and Polemics on Pentecost” (see note 26).

theological tenets mentioned above foster the creation of narratives and counter-narratives in the context of the festivals of Pentecost and Shavuot. They furnish the festivals with meaning and anchor thus the theological debates in a tangible and visible part of the practice of Jews and Christians. The assumption of this dialogue also explains the development of the festival in Christianity from a non-biblical celebration of a kind of fifty festival days towards the appropriation of the fiftieth (and later also the fortieth) day after Easter.

This approach has three consequences for further studies of Christian and Jewish testimonies about Pentecost and Shavuot. First, talking about the Holy Spirit or the Torah in the context of Pentecost and Shavuot may be neither a primordial custom (going back to the first century) nor a naïve and innocent discussion of a spiritually edifying topic on a festival. The combination may always carry associations of mutually exclusive claims of legitimacy among Jews and Christians.

Second, an investigator of the ancient history of Shavuot and Pentecost might despair of the rabbis' lack of interest in Christian *liturgies* of Pentecost. Such desperation is not supported by the texts. For, rabbinic homilies on the Ten Commandments and similar topics must as well be taken into account – not because the rabbis turned a blind eye to the Christians' equivalent to Shavuot, but because debates about the Law were just the right way to set a course here – counteracting the Christian doctrines regarding the Holy Spirit *and* Pentecost as the centre of the celebration of the giving of this Holy Spirit.

Third, those observations show that this debate must be reconstructed in the fourth century and its aftermath. It is not – or not yet – possible to determine temporal and causal *priorities* or to point to specific geographic areas for these developments. Palestine is in any case one of the best candidates for such dialogues, although scholars in many other parts of the ancient Christian world debated notions of the Holy Spirit and the rabbis also had reasons to celebrate Shavuot apart from interests in counteracting Christian positions.

The floor remains open for the discovery of old texts that bring new insights into this network of meaning and performance.

# Pentecost Homilies and Late-Antique Christian Exegesis

*Martin Meiser*

## 1 Introduction

Divergent pragmatics are responsible for the divergent character of late-antique Christian homiletic texts and late-antique Christian exegetical literature as that literature is attested in genres such as commentaries and Questions-and-Answers. Nevertheless dogmatic and pastoral issues do occur in exegetical writings and, *vice versa*, exegetical motifs and decisions are important for homiletic texts.<sup>1</sup> In a narrow sense, exegetical efforts in late-antique Christian literature deal not with the general meaning but with the particular wording of a biblical text in explaining distinct terms, threatening offenses, and counterbalancing seemingly contradicting biblical texts.<sup>2</sup> Concerning exegetical literature on Acts 2, however, Kenneth Bruce Welliver's statement is correct: "we discover very few expositions of Acts 2 itself."<sup>3</sup> In a broader sense, exegetical observations help underline dogmatic, spiritual, and moral points important for homilists as well as the exegete who aims to serve not only scholarly but also ecclesiastical necessities.

The authors that will concern us are, in the Greek-speaking East, Cyril of Jerusalem,<sup>4</sup> Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, John Chrysostom, Severian of Gabala, Ps-Chrysostom, Proclus of Constantinople, and Basil of Seleucia;

1 Harald Buchinger, "Heilige Zeiten? Christliche Feste zwischen Mimesis und Anamnesis am Beispiel der Jerusalemer Liturgie der Spätantike," in: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, ed. by Peter Gemeinhardt and Katharina Heyden, RvV 61 (Berlin and Boston: De Gruyter, 2012), 283–323 (291).

2 Cf. Jerome, *Comm. Gal.* (CCSL 77A, 158), concerning his aim in writing commentaries: *Officii mei est obscura disserere, manifesta perstringere, in dubiis immorari.*

3 Kenneth Bruce Welliver, *Pentecost and the Early Church: The Patristic Interpretation of Acts 2* (Diss. Yale, 1961), 6.

4 According to Edward Yarnold, *Cyril of Jerusalem, The Early Church Fathers* (London and New York: Routledge, 2000), 44, it was Cyril who made extensive use of the sacred sites connected with each feast.



in the West they are Maximus of Turin, Ps-Ambrose, Augustine,<sup>5</sup> Leo the Great, Peter Chrysologus, Eusebius Gallicanus, and Caesarius of Arles.<sup>6</sup>

World-structuring terms such as those for quantity, both specific late-antique numbers (7, 10, 40, 50, 120) and general terms (πάντες), for space (the upper room of Acts 1:13), and for migration (up vs. down) as well as extraordinary motifs (fire, tongues) with metaphorical implications can all inspire mutually illuminating combinations of biblical texts. In addition, specific issues or circumstances mentioned in the texts can impose the necessity of counterbalancing problematic texts with other biblical texts or with contemporary reality: Why does Luke tell a post-ascension story about the Holy Spirit's mission when, according to John 20:22, Jesus had already given the Spirit to his disciples, after Easter? Why does the miracle of speaking in other languages (Acts 2:4) not happen again? Where is the Holy Spirit *today*?

## 2 General Issues of Pentecost Homilies

Both dogmatic corroboration and exhortation to celebrate Pentecost in a spiritual way are very often the pragmatics of Pentecost homilies;<sup>8</sup> anti-heretical polemics directed against Marcion, Mani, the Donatists, or the so-called πνευματομάχοι and reflections on the work of the Holy Spirit past and present are other general issues to be correlated to these pragmatics, which can also

5 Cf. Anthony Dupont, "The Presence and Treatment of Gratia in Augustine's Sermones ad Populum on the Liturgical Feast of Pentecost: Do Anti-Donatist and Anti-Pelagian Polemics Influence Augustine's Preaching?," *AT* 20 (2012), 217–240; *Id.*, "Augustine's Preaching on Grace at Pentecost," in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011: The Holy Spirit and Divine Inspiration in Augustine*, ed. by Jonathan Yates, *StPatr* 61/9 (Leuven: Peeters, 2013), 3–14.

6 In general, the number of homilies on Ascension far exceeds the number of homilies on Pentecost.

7 John Chrysostom, *Pent.* 3 (CPG 4343.1; PG 50:457–458). On this homily see Johan Leemans, "John Chrysostom's First Homily on Pentecost (CPG 4343): Liturgy and Theology," in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011: Cappadocian Writers*, ed. by Markus Vinzent, *StPatr* 67/15 (Leuven: Peeters, 2013), 285–293, who dates this sermon to the Antiochene period of Chrysostom's life (286–7).

8 Cf. in general Robert Cabié, *La Pentecôte: L'évolution de la cinquanteaine Pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie (Tournai: Desclée, 1965), 222–237.

include exhortation to humility<sup>9</sup> and justification of fasting.<sup>10</sup> There is a general tendency to read the book of Acts as a book about the work of the Holy Spirit in the birth of the church.

### 2.1 *Anti-Heretical Polemics*

Polemics against Marcion, Montanus, and Mani are to be found in Cyril of Jerusalem's sixteenth *Catech.* Against Mani, Cyril offers an exegetical argument based on Luke 24:49: "Did the apostles who had been dead two hundred years, wait for Manes, *until they should be endued with the power?*"<sup>11</sup> In polemics against those who separate the Old and the New Testaments, Leo the Great takes up the issue of the giving of the Torah implied in the Jewish festival: fifty days after the Passover sacrifice, the Law was given to the Hebrew nation, and fifty days after the offering of the true Passover lamb, the Holy Spirit came down upon the apostles and the multitude of believers. Therefore an earnest Christian should learn two things: the seminal institutions of the Old Testament conform to evangelical principles, and the second covenant is founded by the same Spirit that instituted the first.<sup>12</sup> In Augustine's sermons, it is not Marcion but the Donatists who occasion polemics. For Augustine, the unity of the church is a characteristic issue in several festal homilies on Pentecost that are intended to keep the audience safe from influence by schismatics. That is true especially for sermons 266, 268, 269, and 271. Central are Eph 4:3–4<sup>13</sup> and, *ad vocem πνεῦμα*, the motif of "speaking in other tongues" in Acts 2:4.<sup>14</sup> In *Serm.* 269, Augustine, against all human arrogance, underlines the gracious character of the Holy Spirit. Exegetical observations are used for polemic purposes when the bishop of Hippo refers to the distinct reports in Acts 8 and Acts 10 concerning Philip and Cornelius: sometimes the Holy Spirit comes after baptism

9 Ps-Ambrose, *Serm.* 36.2 (PL 17:676), cf. Augustine, *Serm.* 271 (PL 38:1245).

10 Maximus of Turin, *Serm.* 44.2 (CCSL 23, 178–179), with reference to Luke 5:34–35.

11 Cyril of Jerusalem, *Catech.* 16.9 (Rupp, 214; NPNF<sup>2</sup> 7:117). Epiphanius, *Pan.* 66.19.2–4; 66.61.4f (GCS 37, 43 and 98), hints at Acts 1:5; Jerome, *Ep.* 120.9.16–17 (CSEL 55, 498), directs Luke 24:49 against Montanus, Priscilla, and Maximilla.

12 Leo the Great, *Hom.* 75.1 (CCSL 138A, 465–466).

13 Cf. the reference to Eph 4:4 in *Serm.* 268.2 (PL 38:1232).

14 Cf. the reference to Acts 2:4 in *Serm.* 268.1 (PL 38:1232); *Serm.* 269.1 (PL 38:1235). Ronnie J. Rombs, "Vinculum Pacis: Eph. 4:3 and Indications of a Pneumatology in St. Augustine's Theology," in: *StPatr 50: Including Papers Presented at the National Conference on Patristic Studies Held at Cambridge . . .*, ed. by A. Brent and M. Vinzent (Leuven, Paris and Walpole, Mass.: Peeters, 2011) 321–327 (323), remarks on Augustine's departure from a Plotinian conception of human unity.

(Acts 8:14–17), sometimes before (Acts 10:44), sometimes almost immediately (Acts 8:39; presupposed is the v.l. πνεῦμα ἄγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον); sometimes the Holy Spirit comes by the laying on of hands (Acts 8:17), sometimes without this rite (Acts 10). So we do not continually have the Holy Spirit simply because we are baptized. If this is true for catholic Christians, what should schismatics say, who are not armed by love in order to desire the church's unity?<sup>15</sup> In *Serm.* 270 and 272B, Augustine explains against the Pelagian doctrine of grace,<sup>16</sup> “that grace – the gift of the Holy Spirit – is necessary to fulfill the law and to bring it to its completion.”<sup>17</sup> Beyond his festal homilies, Augustine emphasizes the great number of languages within the Catholic Church which contradicts the Donatists who have only two languages, Latin and Punic.<sup>18</sup>

After 379, polemics against the so-called πνευματομάχοι<sup>19</sup> are a common theme both in the East (Gregory of Nazianzus; Gregory of Nyssa; John Chrysostom; Ps-John Chrysostom, *2a Pent.*;<sup>20</sup> Severian of Gabala; Proclus of Constantinople) and in the West (Ambrose; Ps-Ambrose; Ps-Augustine; Leo the Great, *Hom.* 76; 77; Caesarius of Arles, *Serm.* 212).

The Pentecost polemics of Gregory of Nazianzus do not deal with exegetical matters. Gregory of Nyssa's homily on Pentecost uses Ps 94:1 and 2 Cor 3:17 as proof-texts for the co-equality of the Holy Spirit.<sup>21</sup> In his conclusion Gregory takes up an allegorical explanation of Acts 2:13 (see below): drunk with the new wine (Matt 9:17) that is undiluted by heretical water, the audience should hear the apostle's warning (Heb 3:7–8 = Ps 94:7–8) not to harden their hearts. John Chrysostom quotes 1 Cor 12:3; Gal 4:6; and Acts 20:28 against those who

15 Augustine, *Serm.* 269.2 (PL 38:1235–1236). In *Serm.* 266, Augustine explains by the comparison of Philip (Acts 8:39 v.l.) and Cornelius (Acts 10:44–48), that the Holy Spirit is not dependent on human mediation e.g., by laying hands on the believers (Augustine, *Serm.* 266.7 [PL 38:1228]).

16 Cf. Dupont, “The Presence and Treatment of Gratia” (see note 5), 230; 233.

17 Dupont, “Augustine's Preaching on Grace at Pentecost” (see note 5), 12.

18 Augustine, *Tract. ep. Jo.* 2.3 (SC 75, 160).

19 In general, cf. the contribution of Johan Leemans in this volume.

20 According to Nathalie Rambault, CPG 4343.2 is an inauthentic re-writing of John Chrysostom, *Pent.* (CPG 4343.1) and from the sixth century or later (Nathalie Rambault, “Histoire du texte *Sur l'ascension du Christ*,” in: *Jean Chrysostome: Homélies sur la résurrection, l'ascension et la Pentecôte*, ed. by Nathalie Rambault, SC 652 [Paris: Cerf, 2014]).

21 Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 287–292) – The κύριος mentioned in Ps 94:1 is the πνεῦμα, which can be deduced from the introductory formula in Heb 3:7: Διὸ, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, and the πνεῦμα is θεός, due to the nearness of Ps 94:7–9 to Ps 77:56a.

deny the majesty of the Holy Spirit.<sup>22</sup> Exegetical efforts concerning Acts 2:3 also are dedicated to dogmatic clarification: the Holy Spirit came “like fire,” in analogy to “like a dove” at Jesus’ baptism, because we should not have any gross sensible notions of the Spirit.<sup>23</sup> Praising the grace of the Holy Spirit in *2a Pent.*, Ps-Chrysostom emphasizes the phrase οὐχὶ πυρὸς ἀλλ’ Ὡσεὶ πυρὸς<sup>24</sup> without any explanation; he has a Trinitarian debate in mind, in particular the notion that the Holy Spirit is not visible. The homilist also quotes Matt 28:19 and 1 Cor 12:9–11 against the Pneumatomachians.<sup>25</sup> Similarly Leontius provides a hint as to the proper (i.e. orthodox) meaning of Acts 2:4: it says καθὼς ἐδίδου, not καθὼς ἐκελεύετο; it says καθὼς ἐδίδου, not καθὼς ἐμάνθανεν;<sup>26</sup> other biblical phrases and words, e.g., the “echo” and the “fire” mentioned in Acts 2:3 and the parallelism between John 14:23 and 1 Cor 3:16 with regard to (ἐν)οἰκεῖν, signify the deity of the Holy Spirit.<sup>27</sup> Severian interprets 1 Cor 12:11 with regard to effect, not to nature: the Holy Spirit is not divided but rather divides (i.e., distributes) grace.<sup>28</sup> In the second part of his homily, Severian argues for the co-eternity of Son and Spirit to the Father by underlining the identity of their activity, e.g., comforting (Bar 4:22; Isa 61:1; John 16:7),<sup>29</sup> giving freedom (John 8:36; 2 Cor 3:17), giving life (John 5:21; 6:44), instituting (1 Cor 12:28; Eph 4:10–11; Acts 20:28), giving the law (Ps 39:9; Gal 6:2; Rom 8:2), etc.<sup>30</sup> In its way of dealing with the issue of the Trinitarian debate, the homily is comparable to many writings of the Ps-Athanasian literature collected in PG 28. In Proclus of Constantinople’s homily, one proof for the Godhead of the Holy Spirit is biblical harmony. Both time (the third hour) and circumstances are important for Proclus; the

22 John Chrysostom, *Pent.* 4 (CPG 4343.1; PG 50:458).

23 John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; PG 50:460); *Id.*, *Hom. Act.* 4.1 (PG 60:43); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64 A).

24 Ps-Chrysostom, *1 Pent.* (CPG 4536; PG 52:805). On the problem of authorship, see Sever J. Voicu, “In Pentecosten sermo 1 (PG 52,803–808; CPG 4536): il problema dell’autenticità,” in: *Historiam perscrutari: Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquato*, ed. by Mario Maritano (Rome: LAS, 2002), 849–61.

25 Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 2 (PG 50:465–466).

26 Leontius of Constantinople, *Hom.* 11.247–8 and 11.288–9 (CCSG 17, 355–7), referring also to Deut 4:24; Exod 13:21; Exod 3:2; Dan 7:9.

27 Leontius of Constantinople, *Hom.* 13.62–162 (CCSG 17, 399–401), ad vocem ἦχος, referring to Exod 19:16 and 1 Sam 12:18.

28 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935), cf. already Chrysostom, *Hom. Act.* 4.2 (PG 60:44).

29 Similarly Ps-Fulgentius of Ruspe, *Serm.* 52 (PL 65:918–919): “Comforting” is also the work of the Father and the Son (2 Cor 1:3–5).

30 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935–938).

“third hour” recalls the “third hour” of Jesus’ crucifixion, mentioned in Mark 15:25, and the event of Pentecost proves the truth laid down in Heb 12:29.<sup>31</sup>

According to Ambrose, Acts 2:2 proves that the Holy Spirit is *virtus*, and therefore consubstantial with Father and Son.<sup>32</sup> Maximus I. of Turin offers anti-Arian polemics.<sup>33</sup> According to Ps-Augustine, John 15:16 (“I will send . . .”) does not allow subordination of the Holy Spirit.<sup>34</sup> Leo the Great grasps a special problem caused by the term *ὁφθῆναι* in Acts 2:3. Those present at the Pentecost event did not see the *substantia* of the Holy Spirit, but rather the Spirit’s effects, for in the divine Trinity, there is no dissimilarity or inequality.<sup>35</sup> Therefore the concepts of the so-called Macedonians are blasphemous; for Leo, 1 Cor 12:3–6 proves the doctrine of the orthodox party.<sup>36</sup> Caesarius of Arles defends the Godhead of the Holy Spirit by referring to the cheek-by-jowl use of the plural in Gen 1:26 and the singular in Gen 1:27, and he goes on to refer to, e.g., Ps 50:13; 138:7 and Isa 6:3. Further, Luke 11:20 and Matt 12:28 (where the Spirit is termed *digitus*) do not prove the subordination of the Holy Spirit; Ps 8:4 and Isa 40:12 also refer to the “fingers of God.”<sup>37</sup> In *Serm.* 213, Caesarius rejects the question as to whether *genitum* or *ingenitum* is the proper description concerning the mode of the Spirit’s procession; John 14:26 does not allow one to judge the doctrine of Jesus Christ to be incomplete. God’s will builds the church, the passion of the Son is salvation, and the Holy Spirit confirms all of this by teaching the church and inspiring faith.<sup>38</sup>

31 Proclus of Constantinople, *Hom.* 16.1 (PG 65:805C).

32 Ambrose, *Spir.* 2.2.23 (CSEL 79, 95).

33 Andreas Merkt, *Maximus I. von Turin: Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*, VigChr.S 40 (Leiden, New York and Köln: Brill, 1997), 229f.

34 Ps-Augustine, *Serm.* 184A.1 (PL 39:2092). Subordination of the Holy Spirit was an issue with Ulfila, cf. *Scholia in Concilium Aquileiense*, 308r (CCSL 87, 166).

35 Leo the Great, *Hom.* 75.3 (CCSL 138A, 467); on the “finger of God” in patristic exegesis, see K. Groß, “Finger,” *RAC* 7:909–946 (944f).

36 Leo the Great, *Hom.* 75.4 (CCSL 138A, 469–470).

37 Caesarius of Arles, *Serm.* 212.2–5 (CCSL 104, 844–847). Concerning the motif of *digitus dei* (Exod 8:19; 31:18; 12:28; Luke 11:20) in Augustine’s exegesis, see Dupont, “The Presence and Treatment of Gratia” (see note 5), 225–229.

38 Caesarius of Arles, *Serm.* 213.2–3 (CCSL 104, 848–849). This sermon was preached on Tuesday, after morning prayer (Hughes Oliphant Old, *The Reading and Preaching of Scriptures in the Worship of the Church*, 111, The Medieval Church [Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1999], 91, who states that Caesarius only comes near to the real tissue of Pentecost in *Serm.* 212 and 213, which were not given on the feast day itself). Ps-Athanasius, *Quaest. al.* (PG 28:785C) also dislikes this debate.

Outside the festal homilies, there are other problems and solutions to be noted. The wording “filled with the Holy Spirit” could be interpreted to the detriment of Christ’s Godhead because he is similarly “filled with the Holy Spirit” (Luke 4:1). But the meaning is not the same when the phrase is applied to Jesus and the apostles. Jesus is perfectly filled with the Holy Spirit, but the apostles are not filled in the same measure.<sup>39</sup> Conversely, Didymus emphasizes that it is nowhere written “filled with the creature” – therefore the Holy Spirit is to be distinguished from any creature and subsists in his own essence.<sup>40</sup> The motif of fulfilling biblical promises can also prove the deity of the Holy Spirit.<sup>41</sup> Fulgentius of Ruspe offers anti-Arian polemics based on exegetical detail. In his eyes, precisely the word *ᾠσεῖ* raised – and solved – problems. It is used at the coming of the Holy Spirit (Matt 3; Acts 2:3) but not when the incarnation is described (John 1:14). Against Arianism, the sending of the Son is to be distinguished from the sending of the Holy Spirit, but this difference does not hinder us from confessing the Godhead of both.<sup>42</sup>

## 2.2 *The Effects of the Holy Spirit Past and Present*

In order to illustrate the effects of the Holy Spirit<sup>43</sup> in the past, the writers in view here employ biblical examples, often occasioned by the term *πνεῦμα*, illustrating the contrast in a person before and after the Spirit’s work.<sup>44</sup> In his seventeenth *Catech.*, Cyril of Jerusalem retells the stories of Acts (ch. 21–31) and relates several sayings of Paul (ch. 32–33) about the Spirit’s grace in order to demonstrate the personal, sanctifying, and effectual power of the Holy Spirit (17:34).<sup>45</sup> According to Proclus of Constantinople, the Holy Spirit granted Peter, who had denied the Lord, freedom of speech (Acts 4:20), put Ananias to death, and blinded Elymas through the hands of Paul.<sup>46</sup> In this Spirit the archangel Gabriel proclaimed the good news to Mary. So, Proclus tells his hearers, the Spirit also comes to us now and blesses us, mixes himself with water, burns away sins, and enlightens the neophytes.<sup>47</sup>

39 Origen, *Hom. Luc.* 29.1 (SC 87, 360).

40 Didymus, *Spir.* 29–31 (SC 386, 168–170).

41 (Ps-)Eusebius of Vercelli, *Trin.* 12.146f. (CCSL 9, 196).

42 Fulgentius of Ruspe, *Fab. Frgm.* 29.19 (CCSL 91A, 823).

43 Cf. Cabié, *La Pentecôte* (see note 8), 226–228.

44 Such contrasts are also found in exegetical literature. Augustine compares Peter’s denial born of fear with Peter’s preaching (Acts 2) born of freedom (Augustine, *Tract. Ev. Jo.* 92.2 [CCSL 36, 556f.]). Augustine adds: The Holy Spirit made the murderers of Christ martyrs.

45 Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.34 (Rupp, 292).

46 Proclus of Constantinople, *Hom.* 16.1 (PG 65:805C).

47 Proclus of Constantinople, *Hom.* 16.2 (PG 65:808C).

Ps-Maximus of Turin asks what the reception of the Holy Spirit could have added to the perfection of the apostles,<sup>48</sup> and compares the periods before and after Pentecost. Before Pentecost, they were not stable in faith and not eager for martyrdom; they had faith in Christ only on the base of his mighty deeds. Receiving the Holy Spirit produced steadfastness in the faith and eagerness for martyrdom.<sup>49</sup> Ps-Maximus then adds other biblical illustrations for the manifest change which the Holy Spirit is able to bring about: during Jesus' walking on the sea, the disciples thought it was a ghost and cried out (Mark 6:49), but after the infusion of the Holy Spirit they confessed him as co-eternal Word (John 1:1). Before the infusion of the Holy Spirit, Thomas was not able to believe, but afterwards the apostles confessed the life "that we have looked upon and touched with our hands" (1 John 1:1). Paul confesses to knowing Jesus Christ no longer according to the flesh (2 Cor 5:16). Peter struck the servant of the high priest (John 18:10), and Stephen prayed for his persecutors (Acts 7:60). During Jesus' passion, the disciples fled; after infusion with the Holy Spirit, they rejoiced that they were considered worthy to suffer dishonor for the sake of the name (Acts 5:41). The apostles, filled with spiritual fire (Luke 12:49) but reproached as being full of wine (Acts 2:13), were indeed full of the new wine promised by Christ (Matt 9:17). This grace is given not only to the apostles, but also to martyrs,<sup>50</sup> and so we too should be eager to invite the Holy Spirit by works of chastity.<sup>51</sup>

Similarly Ps-Augustine asks: What can be added by the Holy Spirit to the perfection of the apostles? The answer is steadiness in faith and eagerness for martyrdom. The homilist refers to the different state of the apostles before and after Pentecost: Paul's knowledge of Christ is transformed to knowledge that is no longer according to the flesh (2 Cor 5:16); Stephen is eager to pray for his persecutors whereas Peter struck Malchus; the disciples are eager for martyrdom whereas, before the passion, they fled.<sup>52</sup> They were not drunk but full of the new wine promised by Jesus according to Matt 9:17.<sup>53</sup> In another

48 The background of this question is an apologetic one. If the apostles during Jesus' earthly ministry were imperfect, then Jesus himself is worthy of critical rebuke. Celsus, for example, deduced on the basis of the election of Judas Iscariot the imperfection of his master (Origen, *Cels.* 2.12 [SC 132, 314–316]).

49 Ps-Maximus, *Serm.* 8 (PL 57:858). In *Serm.* 8, the first part is also part of Ps-Augustine, *Serm.* 182A.

50 Ps-Maximus, *Serm.* 8 (PL 57:858–859).

51 Ps-Maximus, *Serm.* 8 (PL 57:860).

52 Ps-Augustine, *Serm.* 182A.3–4 (PL 39:2089).

53 Ps-Augustine, *Serm.* 182A.4 (PL 39:2090); cf. Augustine, *Serm.* Mai 158 (Germain Morin, *Sancti Augustini Sermones*, MiAg 1 [Rome: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930], 380).



homily, probably an authentic homily of Augustine,<sup>54</sup> the question is raised as to why the coming of the Spirit was impossible during Jesus' earthly lifetime (John 16:7). The problem lay neither with Jesus nor with the Spirit, but rather with the disciples: during Jesus' lifetime they were weak, therefore Jesus' corporeal presence was necessary. After they received the Holy Spirit they understood Jesus' Godhead not by their eyes but by their heart.<sup>55</sup> The reproach of Acts 2:13 is correct on a higher level: the 120 disciples were filled with the Spirit's grace, according to Matt 9:17.<sup>56</sup>

Referring to John 16:12–13 ("I still have many things to say to you, but you cannot bear them now. When the Spirit of truth comes, he will guide you into all the truth; for he will not speak on his own, but will speak whatever he hears, and he will declare to you the things that are to come."), Eusebius Gallicanus emphasizes the transformation from anxious disciples to steady believers. In this way – and this is the main point of his homily – we are also illuminated so as to seek the things above (Col 3:2) as opposed to the wisdom of this world (1 Cor 3:19) and its seductive way of life.<sup>57</sup> The homilist's interpretation of John 16:13 not with regard to knowledge of the truth<sup>58</sup> or of doctrine<sup>59</sup> but rather with regard to the moral effects of receiving the Spirit is remarkable, if not unique.

When it comes to the present, the effects, or gifts, of the Holy Spirit are mostly virtues.<sup>60</sup> Gregory of Nyssa emphasizes that the faith in the Holy Spirit is the way which leads to real humanity.<sup>61</sup> According to Ps-Chrysostom's homily (*2a Pent.*, CPG 4343.2), the fruits of Jesus' death and resurrection are given to us at Pentecost, the *μητρόπολις* ... *τῶν ἐορτῶν*, and we are lead away from slavery to freedom, to adoption as children, to new creation, and to freedom from sin;<sup>62</sup> at the end of his homily he praises love as the first fruit of the Spirit

54 Cf. the contribution of Clemens Weidmann in this volume.

55 *Serm.* 183A.2 (PL 39:2091). According to Anastasius of Sinai, *Quaest. et resp.* 148 (PG 89:801D), the disciples did their mighty deeds before Jesus' passion by Jesus' command, after Jesus' passion they did them by his grace.

56 *Serm.* 183A.3 (PL 39:2091).

57 Eusebius Gallicanus, *Hom.* 29.3–6 (CCSL 101, 338–341).

58 Tertullian, *Praescr.* 22.8–10 (CCSL 1,204).

59 Leo the Great, *Hom.* 76.5 (CCSL 138A, 478).

60 According to Origen, *Princ.* 2.7.2 (Goergemanns and Karpp, 374), the spiritual (as opposed to fleshly) understanding of the Bible – a favorite idea of Origen's – is also a gift of the Holy Spirit.

61 Werner Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, ed. by H. Dörries (Leiden: Brill, 1966), 40f.

62 Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 1 (CPG 4343.2; PG 50:463–465).

(Gal 5:22), which does not allow any envy (Gen 4:10).<sup>63</sup> According to Eusebius Gallicanus, the Holy Spirit leads us to steadfastness in the battle against this world.<sup>64</sup> (Ps?-)Gregory of Elvira praises the effects of grace in martyrs, virgins, orthodox Christians, and in the whole church.<sup>65</sup>

Many homilists ask why the miracle of speaking in foreign languages was part of the first Pentecost experience but is not part of the Pentecost experience in their own time. According to Gregory of Nyssa, at the first Pentecost it was useful to speak in other languages in order to persuade foreigners, but now, in a situation where people speak the same language, it is more useful to seek the fiery tongue of the Holy Spirit that enlightens those who have been seduced by darkness.<sup>66</sup> John Chrysostom radicalizes the question: Is there a Holy Spirit at all? In answering this question, the bishop who had announced reconciliation through the grace of Spirit<sup>67</sup> states that if there were no Spirit, there would be no reconciliation, and the sins of those newly baptized this night would not be forgiven.<sup>68</sup> Then he emphasizes that in former times, human beings were not able to accept only spiritual gifts; according to Paul, signs are important only to the unbelievers (1 Cor 14:22). Now we do not need them anymore, and the absence of signs "is not a sign of lesser honour but more of a reward."<sup>69</sup> Augustine's *Serm.* 267 refers to Acts 1:8 and Ps 44:11 in order to emphasize that Christian truth is not affected by missing the gift of speaking in foreign tongues today. The church is at home within all nations today, and this is in fulfillment of Acts 1:8; and we should hear the promise in the past and see the fulfillment in the present, according to Ps 44:11 (*audi, filia, et vide*). Today, the Holy Spirit distributes other gifts such as virginity, chastity, etc.<sup>70</sup> Caesarius of Arles in his *Serm.* 211 discusses the objection that the Holy Spirit would distribute his gifts only to those whom he chooses (1 Cor 12:11) – he who did not receive any gift is without any guilt; *quia divisio gratiarum non ex accipientis pendet voto, sed ex arbitrio dividendis*. Caesarius answers by distinguishing between *virtutes*,

63 Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 4 (CPG 4343.2; PG 50:468–470), referring also to Rom 13:10; John 13:35; 1 Cor 13:4–5.

64 Eusebius Gallicanus, *Hom.* 29.1–2 (CCSL 101, 337–338).

65 (Ps?-)Gregory of Elvira, *Tract.* 20.17–18 (CCSL 69, 145).

66 Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 289).

67 John Chrysostom, *Pent.* 3 (CPG 4343.1; PG 50:457); concerning the pre-Easter times, Chrysostom proves the absence of the Spirit by references to 1 Sam 3:1; Dan 3:38; John 7:39; 16:7.

68 John Chrysostom, *Pent.* 3 (CPG 4343.1; PG 50:458).

69 Johan Leemans, "John Chrysostom's First Homily on Pentecost" (see note 7) commenting on Chrysostom, *Pent.* 4 (CPG 4343.1; PG 50:459–460).

70 Augustine, *Serm.* 267.3–4 (PL 38:1230–1231).

extraordinary deeds which are not available for us, and life (i.e. moral life), which each of us can live, according to Matt 7:8 (“everyone who asks receives”). But if the wording “Ask, and it will be given you” (Matt 7:7) is true, why are the extraordinary deeds not available? Caesarius refers to 1 Cor 12:4; we all can and should have chastity, soberness, discipline, and love.<sup>71</sup>

### 2.3 *Anti-Judaism*

When ancient Christian authors want to emphasize the harmony between the testaments in the context of Pentecost preaching, no anti-Jewish attitudes are to be detected;<sup>72</sup> conversely, however, when ancient Christian authors want to emphasize Christian superiority or exhort their hearers to a true, spiritual celebration of Pentecost, anti-Jewish polemics are part of their rhetorical strategy. Such was of course the case from earliest times, before any liturgical institution of Pentecost, but it is also the case in festal homilies for Pentecost. Origen uses the date of the event described in Acts 2 in order to compare the Jewish and Christian religions and to underline the latter’s superiority by a common Platonic pair of terms: at the Festival of Weeks, the shadow is bestowed upon the Jews, who offered their first fruits; at Pentecost, the truth is bestowed upon the Church of the apostles, who received the Holy Spirit as first fruits.<sup>73</sup> John Chrysostom begins his homily on Pentecost by explaining why it is that Christians, as opposed to Jews, can always celebrate their feasts: it is not time but a clean conscience which qualifies one for proper celebration.<sup>74</sup> The Jews in their mockery were ungracious to the descending Spirit whereas the angels hallowed the ascending Christ (Ps 23:7).<sup>75</sup> Ps-Chrysostom cites an objection of a Jew as to why this fire does not consume the apostles; the homilist answers the objection by referring to Exod 3: Why did the fire not consume the bush?<sup>76</sup> In another sermon, the preacher explains the character of the Holy Spirit’s epiphany in divided tongues of fire and compares the Jewish and the Christians feasts: Jews adhere to the shadow, Christians adhere to the truth. By means of the speech miracle, the Holy Spirit multiplies the effects of illumination to all nations, but the Jews can only mock (Acts 2:13).<sup>77</sup> Rationalistic reasons why

71 Caesarius of Arles, *Serm.* 211.1–4 (CCSL 104, 841–843).

72 The unknown author of Ps-Augustine, *Serm.* 186A refers without any polemics to Lev 25 and to the giving of the Torah at Mt. Sinai (*Serm.* 186A.1 [PL 39:2094]).

73 Origen, *Hom. Lev.* 2.2 (SC 286, 98).

74 John Chrysostom, *Pent.* 2 (CPG 4343.1; PG 50:455), referring to 1 Cor 5:8.

75 John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; PG 50:460).

76 Ps-Chrysostom, 1 *Pent.* (CPG 4536; PG 52:805).

77 Basil of Seleucia, 2 *Pent.* (CPG 6666; PG 52:811–812).

the disciples cannot be drunk are to be found within and outside homiletical literature,<sup>78</sup> mostly identify the mockers of Acts 2:13 with “the Jews” in general.<sup>79</sup>

### 3 Biblical Texts

By referring to biblical texts, festal homilies participate in common exegetical aims and methods which ultimately support the self-reproducing consensus concerning the role and importance of Christianity within the world. Typologies generate a cohesive Christian world view and retain, against Marcion for example, the unity of the God of both Testaments. Using Old Testament texts according to a promise—fulfillment pattern adds both proof of the ancient origin of Christianity<sup>80</sup> as well as an anti-Jewish claim about the proper understanding of the Bible. Allegories, especially in texts that are literally futile,<sup>81</sup> incomprehensible,<sup>82</sup> or immoral<sup>83</sup> reveal a higher sense that is useful<sup>84</sup> for the knowledge of divine things and for the moral life, all of which

78 According to John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.2 (PG 60:44); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:65B), at the time of Pentecost, wine is not yet to be purchased; the same author goes on to state (PG 118:65D) that nobody drinks wine in the morning (cf. Acts 1:15), especially if he is living in fear (cf. John 20:19).

79 John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; PG 50:460). Augustine, *Serm.* 266.2 (PL 38:1225) (similarly Ps-Fulgentius of Ruspe, *Serm.* 52 [PL 65:920]), explains the dullness of the reproach mentioned in Acts 2:13 without explicit anti-Judaism: drunken people cannot learn foreign languages; they cannot even use their own language properly.

80 According to Ambrosiaster, everything in the past happened for the sake of our future faith. The Torah, for example, is given on the 50th day after Passover, and that happened for the sake of the security of our faith; what is annunciated in former times cannot be false (Ambrosiaster, *Quaest.* 95.1–3 [CSEL 50, 166–68]).

81 Origen, *Hom. Luc.* 12.2 (FC 4/1, 146).

82 Ambrose, *Exp. Luc.* 3.28 (CCSL 14, 91).

83 Gregory of Nyssa, *Cant. Prol.* (GNO 6, 5–6).

84 The term *ὠφέλεια* calls to mind the Greek philosophical debate about the utility of Homeric and other myths. Xenophanes, *Frgm.* 1 (Diels and Kranz, 128) uses the word *χρηστόν* to describe them; Dio Chrysostom, *Hom.* 1, uses *τὰ συμφέροντα*. Aristotle, *Metaph.* 12.8.20, 1074b 1ff, uses *σύμφερον*; Strabo, *Geogr.* 1.2.8 (Jones, 70) uses *δημωφελέστερα* (useful for the people); Dionysius of Halicarnassus, *Ant. rom.* 2.20.1 (Cary, 360), uses *χρήσιμος* and *ὠφέλεια*; Plutarch, *Phil.* 4.3 (Perrin, 264), uses *πρὸς ἀρετὴν ὠφελεῖσθαι* with regard to philosophical writings; Philopoiemen read the poems of Homer insofar they could lead him to *ἀνδρεία*.

demonstrates again that there is one God of both testaments.<sup>85</sup> Explanations of difficult details inform those who are interested in deeper knowledge.<sup>86</sup> The same interest, together with apologetic and anti-heretical concerns, motivates the harmonization of contradictory biblical texts. Anti-Christian critics often remarked on such contradictions,<sup>87</sup> but for Christians it was impossible to mark single biblical verses as inauthentic,<sup>88</sup> which was the expedient adopted by exegetes of Homer, such as Zenodot of Ephesus (325–260), when dealing with Homer's poems.<sup>89</sup> The so-called heretics reclaimed some biblical texts for their own position, and the so-called orthodox felt the necessity of counterbalancing these texts with others that supported the "orthodox" position.

All these exegetical methods had distinct functions, but the methods could also be used independently of these functions. Allegoric exegesis could be conducted on morally sober texts, typologies were constructed even when the Marcionites were no longer a threat, etc.

### 3.1 *Typology*

At first, we give a definition of typology. Typology is a synthetic, antithetic, or supercessionist comparison between persons, events, or institutions of the Old Testament and persons, events, or institutions of the New Testament.<sup>90</sup> The base for typology can be divergent: a constellation of persons, an analogy of events, or textual links are all possible sources for such interrelations.

85 Tertullian, *Marc.* 3.5.4 (CCSL 1, 513f); John Chrysostom, *Hom. Matt.* 16.7 (PG 57:247); John Chrysostom, *Hom. 2 Cor 4:13* 2.5 (PG 51:285).

86 Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.18 (SC 358, 352).

87 Cf. in general John Granger Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); *Id.*, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 23 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); Martin Meiser, "Das Paulusbild in der altkirchlichen Literatur," in: *Paulus und Paulusbilder: Konstruktion – Reflexion – Transformation*, ed. by Manfred Lang, ABuG 31 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013), 319–346 (336–337, 340, 342).

88 Sometimes whole documents are regarded as inauthentic, but the motivation of such discussions had to do with issues of canonization, not a concern for scientific neutrality; cf. Dionysius of Alexandria (Eusebius, *Hist. eccl.* 7.7.25) concerning the Revelation of John.

89 Aristophanes of Byzantium (ca. 265–190 or ca. 257–180) or Aristarch of Samothrace (216–144) were more hesitant but would not have denied the possibility of *athetesis*.

90 Typologies are not to be restricted to passages where the term *τύπος* occurs; vice versa, the term *τύπος* can also signify other kinds of comparisons (Karl-Heinrich Ostmeyer, "Typologie und Typos: Analyse eines schwierigen Verhältnisses," *NTS* 46 [2000], 112–131 [122–123]).

Typology is part of the Christian reading of the Old Testament since earliest times; Pentecostal homilies thus partake of a long tradition. With regard to Pentecost, sometimes typological connections are drawn between Jesus' giving of the Spirit according to John 20:22 and the creation of Adam according to Gen 2:7, *ad vocem* ἐνεφύσησεν,<sup>91</sup> in order to equate the work of Jesus with the work of God. More frequent is the typology, *ad vocem* "fifty days,"<sup>92</sup> between the giving of the Spirit and the giving of the Torah at Mt. Sinai.<sup>93</sup> According to Severian, the fire at Pentecost is an external sign of God's presence, emphasizes the great power of God in analogy to the circumstances of God's theophany on Mount Sinai, and is also a hint concerning the Godhead of the Holy Spirit.<sup>94</sup>

Very often, an antithetic typology between the dispersion (Gen 11) and the unifying of mankind (Acts 2)<sup>95</sup> is constructed, *ad vocem* συνεχύθη (Acts 2:6; cf. Gen 11:7.9: σύγχυσις), on the basis of the diversity of languages.<sup>96</sup> The arrogance of the people in Gen 11 is usually remarked on,<sup>97</sup> and sometimes a Christian author contrasts this arrogance with the humility by which the 120 believers accepted the Holy Spirit, which then occasions an admonishment to humility.<sup>98</sup> But why does the recourse to Gen 11 so often recur in Pentecost homilies? In my opinion, it is an attempt to formulate the role the church could have in God's plan for humankind.

John Chrysostom contrasts the first Pentecost with the call of Ezekiel: Why did Ezekiel receive a book of woes (Ezek 2:9), whereas tongues like fire appeared to the apostles? The prophet had to complain about the sins of Israel; the apostles, however, received the Holy Spirit so that they might consume all sins.<sup>99</sup>

91 Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.12 (Rupp, 266).

92 It is not clear when in Judaism the combination of the memory of Law-giving and the Feast of Weeks came into being (Welliver, *Pentecost and the Early Church* [see note 3], 40–43).

93 Augustine, *Spir. litt.* 16.28 (CSEL 60, 182); Leo the Great, *Hom.* 75.1 (CCSL 138A, 465f).

94 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 421; PG 63:933–935).

95 Cf. Cabié, *La Pentecôte* (see note 8), 228–232.

96 Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.17 (Rupp, 272); Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.16 (SC 358, 350); Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 2 (CPG 4343.2; PG 50:467); Ps-Chrysostom, *2 Pent.* (CPG 4537; PG 52:808); Augustine, *Serm.* 271 (PL 238:1245).

97 Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.16 (SC 358, 350); Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 2 (CPG 4343.2; PG 50:467); Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 421; PG 63:935) calls the people "giants."

98 Ps-Ambrose, *Serm.* 36.2 (PL 17:676), cf. Augustine, *Serm.* 271 (PL 38:1245).

99 John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; PG 50:460).

Beyond Pentecost homilies, some typologies recur, e.g., the typology concerning Gen 11<sup>100</sup> or Exod 19, the giving of the Torah.<sup>101</sup> For Ambrosiaster, the common comparison of the periods from Passover in Egypt to the giving of the Torah with the period from the resurrection of Christ to the giving of the Spirit is the starting point in his 95th *Quaest.*, *Unde orta sit observatio Pentecostes uel qua ratione*. All events of the past happened for the sake of our future faith, in order that we might not have any doubt. At the end of each week, the day of the Lord fulfills the mystery of the Passover; similarly the first day after seven weeks is Pentecost. It is always on a Sunday, hence, according to God's soteriological dispensation, the creation and re-creation of the world happened on the same day. The gift of Torah at Mt. Sinai is a prefiguration of the gift of the Holy Spirit, who enabled the apostles to teach evangelical law.<sup>102</sup> The comparison between the giving of Torah and the giving of Spirit is also prominent for Isidore of Sevilla in dealing with the various Biblical numbers, and, with regard to the number 50, he adds: Ps 50 is *psalmus indulgentiae et remissionis*.<sup>103</sup>

### 3.2 *Intertextuality*

Each instance of intertextuality is based on distinct issues, e.g., numbers, themes, constellation of persons, etc. But why is a motif such as "fire" or "confusion" (σύγχυσις; Acts 2:6) more frequently used than other motifs such as "sound" or "seven Days" or the astonishment of the masses? In my opinion, two answers commend themselves: first, because of the extraordinary character of the motif or event; second, because of dogmatic or pastoral aims.

Within the Pentecost homilies, intertexts for the term "seven" include Gen 2:1,<sup>104</sup> the "Feast of Weeks," or the sevenfold gift of the Spirit according to Isa 11:2.<sup>105</sup> For "fire" they include Exod 3<sup>106</sup> and Gen 3:24 (φλογίνη ῥομφαία).<sup>107</sup>

100 Augustine, *Enarrat. Ps.* 54.11 (CCSL 39, 665); Arator, *Act.* 1.129–138 (CSEL 72, 18–19); The Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 16).

101 Origen, *Hom. Lev.* 2.2 (SC 286, 98); John Chrysostom, *Hom. Matt.* 1.1 (PG 57:14); Augustine, *Spir. litt.* 16.28 (CSEL 60, 182).

102 Ambrosiaster, *Quaest.* 95.1–3 (CSEL 50, 166–168).

103 Isidore of Sevilla, *Num.* 25 (PL 83:199A).

104 Augustine, *Serm.* 270.5 (PL 38:1242) (Gen 2:1 and Acts 2:4 are also in intertextual relationship via the word-field *sanctus/sanctificare*), referring also to the sevenfold gifts of the Spirit according to Isa 11:2; Peter Chrysologus, *Serm.* 85ter.1 (CCSL 24A, 528), refers to Isa 11:2 (*septiformis spiritus*), Gen 2:1 and Matt 18:22; Luke 3:23–38. He explains the name "Pentecost" by the numbers "seven (times seven)" and "one" (the number of perfection).

105 Augustine, *Serm.* 270.6 (PL 38:1243): *Per gratiam Spiritus Sancti lex impletur*.

106 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 421; PG 63:934).

107 Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.15 (Rupp, 270) employs without comment the analogy "a fiery sword – a fiery tongue" as an antithesis of judgment and salvation.



Ps-Chrysostom accounts for the “sound” mentioned in Acts 2:2 as coming upon the “sons of thunder” (Mark 3:17).<sup>108</sup> A reference to Ps 18:5, common in other controversial or exegetical literature,<sup>109</sup> is to be found only in Ps-Chrysostom.<sup>110</sup>

Beyond the festal homilies, Exod 19:18 is also part of exegetical literature devoted to Acts 2,<sup>111</sup> as is Exod 3.<sup>112</sup> In exegetical literature devoted to other Old and New Testament passages, the themes “Spirit” and “fire” elicit the most intertextual associations. Concerning “Spirit” we find 2 Kgs 2:9;<sup>113</sup> 2:12–14;<sup>114</sup> Ps 103:4 (possible because of the double meaning of πνεῦμα, “wind” and “Spirit”);<sup>115</sup> Wis 1:7;<sup>116</sup> Joel 3:1–5a;<sup>117</sup> Isa 59:19 Aq/Sym/Theod.;<sup>118</sup> John 16:13;<sup>119</sup> Acts 1:5.<sup>120</sup> Concerning “fire” we find Exod 13:21;<sup>121</sup> Lev 8–10;<sup>122</sup> Judg 6:21;<sup>123</sup> Ps 96:3;<sup>124</sup> 104:19;<sup>125</sup> Isa 6:6f.; Jer 5:14;<sup>126</sup> 20:9; Ps 11:7;<sup>127</sup> Matt 3:11;<sup>128</sup> Luke 12:49.<sup>129</sup>

- 
- 108 Ps-Chrysostom, *2 Pent.* (CPG 4537; PG 52:807). It is only very seldom that the “sound” mentioned in Acts 2:2 is commented on in Pentecost homilies; it receives somewhat more attention in the exegetical literature (see below).
- 109 Tertullian, *Adv. Jud.* 7.3 (CCSL 2, 1354); Augustine, *Enarrat. Ps.* 18.2.5 (CCSL 38, 108f.).
- 110 Ps-Chrysostom, *2 Pent.* (CPG 4537; PG 52:808).
- 111 The Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 16).
- 112 Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64B).
- 113 Quodvultdeus, *Prom.* 2.30/64f. (CCSL 60, 131–132).
- 114 Ambrose, *Exp. Luc.* 1.37 (CCSL 14, 25).
- 115 Arnobius Iunior, *Comm. Ps.* (CCSL 25, 153).
- 116 Leontius of Constantinople, *Hom.* 13.75 (CCSG 17, 399).
- 117 See Welliver, *Pentecost and the Early Church* (see note 3), 13–18.
- 118 Arnobius Iunior, *Comm. Ps.* (CCSL 25, 153).
- 119 Tertullian, *Praescr.* 22.8–10 (CCSL 1, 204).
- 120 Epiphanius, *Pan.* 66.19.2–4; 66.61.4f. (GCS 37, 43; 98); Ambrosiaster, *Quaest.* 93.1 (CSEL 50, 163); The Venerable Bede, *Exp. Luc.* (CCSL 120, 422).
- 121 Ps-Gregory of Elvira, *Fid.* 8 (PL 17:594–595).
- 122 Hesychius of Jerusalem, *Comm. Lev.* 2 (PG 93:887–888).
- 123 Augustine, *Quaest. Iud.* 36 (CCSL 33, 350).
- 124 Augustine, *Enarrat. Ps.* 96.7 (CCSL 39, 1359).
- 125 Presupposed is the reading *Eloquium Domini inflammavit eum* (LXX ἐπύρωσεν αὐτόν); Augustine, *Enarrat. Ps.* 104.13 (CCSL 40, 1543f.).
- 126 Ambrose, *Expl. Ps.* XII 36.16 (CSEL 64, 196).
- 127 Chromatius of Aquileia, *Tract.* 11.5 (CCSL 9A, 241). In other commentaries this reference does not occur, perhaps due to the negative tone of this passage (cf. Didymus of Alexandria, *Exp. Ps.* [PG 39:1209D]).
- 128 Eusebius of Caesarea, *Comm. Isa.* 2.49 (GCS 58, 367). Instead of πνεῦμα, Isa 59:19 LXX reads ὀργή. The term βίαιος within this verse of Isaiah is also part of Eusebius’ quotation of Acts 2 here: ἐγένετο ἄφνω . . . ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαιῶς καὶ ἐπλήρωσε.
- 129 Jerome, *Comm. Matt.* (CCSL 77, 18); Augustine, *Enarrat. Ps.* 96.7 (CCSL 39, 1359); Peter Chrysologus, *Serm.* 164.4 (CCSL 24B, 1012); The Venerable Bede, *Exp. Luc.* (CCSL 120, 261).

and especially Exod 3;<sup>130</sup> Exod 19;<sup>131</sup> and Deut 4:24.<sup>132</sup> The last three frequently constitute the starting point of the Pentecostal narrative. The combination of mentioning “God” and “fire” also made these texts proof-texts for the Godhead of the Holy Spirit. The term ἄφρων in Acts 2:2 can attract intertextual associations, e.g., to Ps 18:4f. *ad vocem* φωναί and φθόγγος;<sup>133</sup> verbal identity is not always required in such cases. Similarly the term ἦχος can be connected to Exod 19:16;<sup>134</sup> even the motif of “descending” (ἐγένετο . . . ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) can be the end-point of an interpretation of Cant 4:15 (*impetus descendens a Libano*), perhaps supported by the phrase ὕδατος ζώντος (cf. John 7:39 and the issue of the Spirit there).<sup>135</sup> The term γλῶσσα allows an intertextual reading of Ps 80:6 (*linguam quam non nouerat audiuit*).<sup>136</sup> Eusebius of Caesarea observes that it is Jews who hear Peter’s preaching and convert; this conversion of Jews is the fulfilment of Isa 11:11 (τοῦ ζηλωσαι τὸ καταλειφθῆν ὑπόλοιπον τοῦ λαοῦ) for him.<sup>137</sup>

The intertextuality prominent in some Old Testament commentaries is due to the common reading of the Old Testament as oriented to Jesus Christ.

### 3.3 Allegorical Interpretations

Regarding allegorical interpretation, differences between homiletic and exegetical literature are differences of degree, but not differences of method. Allegorical interpretations are given for the date of Pentecost, for the motif of the “upper room” (Acts 1:13, presupposed also in Acts 2), the motif of “fire” (Acts 2:3) and the motif of drunkenness (Acts 2:13).

The date of Pentecost is the issue in the first half of Augustine’s *Serm.* 270. Why did Jesus Christ wait ten (and not only three) days after his ascension to send the Spirit? Augustine interprets the forty days mentioned in Acts 1:3 as the product of the four areas of the world (East, West, North, and South, according to Luke 13:29) multiplied by the ten commands of the Decalogue, seen as the foundation of the divine law in general.<sup>138</sup> So the Holy Spirit was sent after ten days in order that the Law would be fulfilled by grace. Without

130 Theodoret of Cyrrhus, *Haer. fab. comp.* 5.3 (PG 83:456D); Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:934); Verecundus of Junca, *Comm. Cant.* (CCSL 93, 151); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64B).

131 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:934); The Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 16).

132 Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64B).

133 Arnobius Iunior, *Comm. Ps.* (CCSL 25, 24).

134 Ps-Athanasius, *Commun. essent.* (PG 28:69C).

135 Ambrose, *Psalm 118*, 17.32.3 (CSEL 67, 393).

136 Cassiodore, *Exp. Ps.* 80.6 (CCSL 98, 751).

137 Eusebius of Caesarea, *Comm. Isa.* 63.11.11 (GCS 58, 87).

138 Similarly Ps-Augustine, *Serm.* 187A (PL 39:2096).

grace, the law kills (2 Cor 3:6; Gal 3:21–22).<sup>139</sup> The Holy Spirit, again, is sent in order that the law might be fulfilled, for Christ came not to abolish the law but to fulfill it (Matt 5:17).<sup>140</sup>

The location of the first Pentecost is identified as the “upper room,” mentioned in Acts 1:13. While Cyril of Jerusalem, without any theological interpretation, identifies this room with the Upper Church on the Mount Sion,<sup>141</sup> Gregory of Nyssa offers an allegorical interpretation comparable to that of other commenters: those who have the upper things in mind and have changed their mind from earth to heaven, are inhabitants of the celestial room upstairs and can receive the Holy Spirit.<sup>142</sup> The metaphorical content of the “fire” mentioned in Acts 2:3 can be identified as warming up,<sup>143</sup> inspiring,<sup>144</sup> enlightening,<sup>145</sup> consuming sins,<sup>146</sup> sanctifying,<sup>147</sup> or cleansing,<sup>148</sup>

<sup>139</sup> Augustine, *Serm.* 270.3 (PL 38:1240).

<sup>140</sup> Augustine, *Serm.* 270.3 (PL 38:1241). In the second half of *Serm.* 270, Augustine deals with the correlation of the Holy Spirit to the number seven instead of the number ten. Augustine refers to the seventh day of creation (only in this context, *sanctificare* is used) and to the seven gifts of the Spirit in 11:2 (*Serm.* 270.6 [PL 38:1243]).

<sup>141</sup> Cyril of Jerusalem, *Catech.* 16.4 (Rupp, 208–210). Cf. Jan Willem Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, VigChr.S 72 (Leiden and Boston: Brill, 2004), 75. This church was built in the fourth century and was “probably the center of Christian life in Jerusalem before the complex on Golgotha was constructed” (*ibid.*).

<sup>142</sup> Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 289). Cf. Origen, *Hom. Jer.* 19.13 (SC 238, 226–228): The mind of the people was directed upwards, and holy people received the prophets in the upper room (1 Kgs 17:19; 2 Kgs 4:10) whereas Ochozias fell from an upper room (2 Kgs 1:2). Therefore Christ admonishes the one on the housetop not to go down to take what is in the house (Matt 24:17). In this way, the disciples gathered in the upper room so that the Holy Spirit could come upon them. An allegorical interpretation is also given by the Venerable Bede: by spiritual contemplation, the disciples overwhelmed the domicile of flesh (*Exp. Act.* [CCSL 121, 15]).

<sup>143</sup> Petrus Chrysologus, *Serm.* 164.4 (CCSL 24B, 1012); Cassiodore, *Exp. Ps.* 18.7 (CCSL 97, 172).

<sup>144</sup> For Augustine, *Enarrat. Ps.* 96.7 (CCSL 39, 1359), the fire inspires an increasing number of nations to faith; for Gregory the Great, *Moral.* 281.2 (CCSL 143B, 1396), the fire inspires ardent zeal of the teachers; cf. Arator, *Act.* 1.147 (CSEL 72, 19): *Mentibus instat amor; sermonibus aestuat ardor*; according to Ps-Chrysostom, 2 *Pent.* (CPG 4537; PG 52:807), the fire gives the wisdom of heaven; cf. also the Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 16).

<sup>145</sup> Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 289); Ambrose, *Expl. Ps. XII* 48.19 (CSEL 64, 373); Leo the Great, *Hom.* 75.5 (CCSL 138A, 470).

<sup>146</sup> Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.15 (Rupp, 270); Ps-Chrysostom, 2a *Pent.* 2 (CPG 4343.2; PG 50:467).

<sup>147</sup> Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935).

<sup>148</sup> Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.15 (Rupp, 270); Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.12 (SC 358, 340); Ps-Fulgentius of Ruspe, *Serm.* 52 (PL 65:919).

or is a combination of those motifs.<sup>149</sup> Sometimes the metaphorical content of “water” is introduced, probably *ad vocem* βαπτίζεσθαι (Acts 1:5).<sup>150</sup> *Ad vocem* γλεῦκος, Acts 2:13 is allegorically interpreted as a reference to Matt 9:17 (“... new wine is put into fresh wineskins...”).<sup>151</sup> Some authors interpret the seeming drunkenness of the disciples (Acts 2:13) as being drunk on the grace of the New Testament.<sup>152</sup>

Sometimes also other texts are an issue of allegorical interpretation in Pentecost homilies. (Ps?-)Peter Chrysologus interprets *ascendit in templum* (John 7:14–15) allegorically, along the lines of 1 Cor 3:16, as an admonition to take care for one’s own ascension to heaven.<sup>153</sup>

### 3.4 *Reconciling Contradictory Passages*

Within homiletic literature, John 20:22 and John 16:13 both call for comment. Why, for example, does Luke locate the giving of the Spirit after the ascension when according to John 20:22 Jesus gave the Spirit during his post-Easter earthly ministry? Cyril of Jerusalem refers to a difference in measure and intensity, signaled by the different verbs (λαμβάνειν in John 20:22 vs. ἐνδύεσθαι in Luke 24:49).<sup>154</sup> Referring to John 16:13, Leo the Great asks whether Jesus Christ intended that we should reckon with a lesser degree of knowledge in him than in the Spirit. According to Leo, however, it is not Christ’s but the disciples’ capacity that is at issue in this saying.<sup>155</sup>

Another problem is raised by Ps 109:1, the well-known prediction of Christ’s exaltation. According to Maximus of Turin, the Pentecost event described in Acts proves the truth of Christ’s coming to the Father, predicted in Psalm 109:1. But now another problem arises: How should we understand Christ’s “sitting”

149 *ignis... consedit super eos, ut possint umecta siccare, sicca infundere, decoquere cruda, rigida calfacere, accendere extica, conburere noxia* (Eusebius Gallicanus, *Serm.* 144.4 [CCSL 24B, 1012]); *urit vitia, calefacit frigidam animam, sanctificat peccatorem, illuminat cor, unde tenebras ignorantiae fugat* (Isidore of Sevilla, *Quaest.* 27 [PL 83:204 C]).

150 Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.14 (Rupp, 268); Ps-Chrysostom, 2 *Pent.* (CPG 4537; PG 52:810, referring also to Ps 22:5–6); Leo the Great, *Hom.* 75.2 (CCSL 138A, 466): *imbres charismatum, flumina benedictionum.*

151 Ps-Augustine, *Serm.* 183A.3 (PL 39:2091).

152 Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.18 (Rupp, 272); similarly, the Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 18).

153 Peter Chrysologus, *Serm.* 85 (CCSL 24A, 524–525).

154 Cyril of Jerusalem, *Catech.* 17.12 (Rupp, 266).

155 Leo the Great, *Serm.* 76.5 (CCSL 138A, 478–479). This weakness of the disciples is presupposed without reference to this exegetical problem by Cyril of Alexandria, *Comm. Jo.* 10 (PG 74:440C–D), hinting at John 7:39.

in Ps 109:1 and his “standing” in Acts 7:56? Maximus’s answer: Christ is sitting when judging the unbelieving Jews, and he is standing when championing the church.<sup>156</sup>

Even the pastoral theme of fasting can call forth exegetical efforts. In *Hom.* 81:1, Leo the Great defends fasting against any neglect motivated by 1 Tim 4:4; he reasons from Sir 18:30 and Gal 5:17, reading both texts as exhortations to temperance.<sup>157</sup>

### 3.5 *Explaining Exegetical Details*

Within the corpus of the festal sermons studied here, Ps-Chrysostom interprets Matt 16:18 in a specific way, praising the grace of the Holy Spirit and its effect on the church.<sup>158</sup> Jesus built the church on the faith and the confession of Peter, and the church was not overwhelmed but rather itself overwhelmed paganism.<sup>159</sup> This view is corroborated by the details of Matt 16:18: we do not read Πέτρῳ but πέτρᾳ, and we do not read οὐ πολεμήσουσιν but οὐ κατισχύρουσιν. Hence defeat is excluded but not war against the church.<sup>160</sup>

But why does the ἐπιφοίτησις<sup>161</sup> (visitation) of Holy Spirit produce the miracle of tongues? Severian of Gabala gives two answers. First, the apostles needed the ability of speech for their proclamation all over the world; this ability was symbolically given at the first Pentecost. Second, when the giants (cf. Gen 6:4) strove against God by building a tower (Gen 11), God disrupted their compact and dispersed them throughout the earth; now he desires to reunite

156 Maximus of Turin, *Serm.* 40.2–3 (CCSL 23, 160–161). Merkt, *Maximus I. von Turin* (see note 33), 230, refers to Gregory of Nyssa. According to Gregory, Ariens used Acts 7:56 as proof of Christ’s subordination. Ps 109:1 was also regarded a proof-text in the Arian view: he who gives the command is superior to the addressee (Merkt, *Maximus I. von Turin* [see note 33], 228).

157 Leo the Great, *Hom.* 81.1–2 (CCSL 138A, 503–504).

158 Ps-Chrysostom, 1 *Pent.* (CPG 4536; PG 52:805). The apostles as fishermen are sent like sheep amongst the wolves (Luke 10:3), in order to transmute wolves to sheep.

159 Ps-Chrysostom, 1 *Pent.* (CPG 4536; PG 52:808). The homilist emphasizes the piety of the father of Theodosius and of the son of Theodosius (but not of Theodosius himself).

160 Ps-Chrysostom, 1 *Pent.* (CPG 4536; PG 52:806).

161 The term ἐπιφοίτησις refers to a temporal or thoroughgoing visitation, whether that visitation is viewed negatively (in earlier usage, e.g., the visitation of an unclean spirit) or positively, as in fourth-century usage: e.g., physical presence of Christ in earthly ministry (Gregory of Nazianzus, *Or.* 37.1 [SC 318, 270]) and the visitation of the Holy Spirit upon the apostles, cf. Anastasius Sinaita, *Quaest. et resp.* 148 (PG 89:801D). This term is also related to the first Pentecost by Euthalius Diaconus, *Ed. Act.* (PG 85:652C); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:61D), whereas John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.1 (PG 60:43) uses the term ὄψις.

the divided world. But why fire? Because it is associated with sanctification (cf. Isa 6:8) and forgiveness of sins (cf. John 20:22).<sup>162</sup>

Gregory of Nazianzus explains the wording Ἰουδαῖοι . . . ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν (Acts 2:5) by referring to the captivity under Antiochus. The periods of captivity under Egypt or Babylon had long since been brought to an end by the return from exile, whereas the captivity under the Romans, exacted for the Jews' audacity against the Savior, had not yet come to an end.<sup>163</sup> According to Peter Chrysologus, the wording "from every nation" also means "from every social class;" therefore the rich man should not despise the poor.<sup>164</sup> In exegetical literature, Acts 2:5 is quoted as a reference to Jews in the diaspora.<sup>165</sup>

Concerning Acts 2:6, Gregory of Nazianzus asks whether the miracle was that the disciples were using foreign languages or that the listeners were hearing the proclamation in their own language. This question is caused by the ambiguity of Acts 2:6, whether the phrase τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ could be referred to what precedes (and therefore designates the διαλέκτος of the disciples) or to what follows.<sup>166</sup> Within Augustine's *Serm.* 268, we find an explanation of speaking in other languages which is part of this debate. According to Augustine, it would be wrong to suppose that the distinct persons mentioned in Acts 2 spoke in distinct speeches; everybody at once spoke in all languages.<sup>167</sup> In exegetical literature, we find a very realistic comment on this issue in the *Exp. Act.* of the Venerable Bede, who confesses to being criticized for partaking in this debate. In such a congregation, Bede states, only one person could preach at a time. Should we assume that he began in Hebrew while the people who were unfamiliar with Hebrew waited, then the next would have spoken in Greek, and so on? Luke did not mention anything about repetition of Peter's speech. Therefore – Bede avoids a clear decision – it is no error to assume that the disciples used foreign languages, and, by a greater miracle, that everybody heard each speech in his own language.<sup>168</sup> According to Ps-Caesarius, it is the effect of the Holy Spirit's activity that each of the attenders heard the speech

162 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935).

163 Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.17 (SC 358, 352).

164 Peter Chrysologus, *Serm.* 85ter.2–3 (CCSL 24A, 529).

165 The Venerable Bede, *Ep. cath.* (CCSL 121, 183).

166 Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.15 (SC 358, 348–350).

167 Augustine, *Serm.* 268.1 (PL 38:1232).

168 The Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 17); similarly Cyril of Alexandria, *Frgm. Act.* (PG 74:757A–760A): due to their Galilaean origin, the disciples were not able to use the languages of the nations mentioned in Acts 2:9; the Holy Spirit, however, was active. In Paulinus of Nola's *Carm.* 27, it is also presupposed that the miracle was on the side of the disciples (Paulinus of Nola, *Carm.* 27.64–71, [CSEL 30, 265]).

of the apostles in his own language,<sup>169</sup> whereas Ambrose locates the miracle on the side of the disciples.<sup>170</sup>

Other details are discussed mostly<sup>171</sup> outside the festal homilies. Why is the Holy Spirit given ten days after the ascension of Jesus before being sent? According to Severian of Gabala, these days were necessary to confirm the faith of the disciples.<sup>172</sup> Maximus Confessor gives a twofold answer: First, Jesus spent these days communicating with each of the nine celestial hierarchies because they also needed the ἐπιμέλεια of the Lord who fills all in all (Eph 1:23). Second, the divine word, hidden in the Decalogue, becomes real in our deeds and leads us to the highest commandment of God's unity (Deut 6:4).<sup>173</sup>

The upper room is the room of common prayer (Acts 1:14), therefore prayer in unity made the apostles worthy to receive the Holy Spirit.<sup>174</sup> Jerome refers to Daniel who had his chamber of prayer also in the upper room.<sup>175</sup> Sometimes this upper room is identified with the room where the Last Supper took place.<sup>176</sup> The "third hour" sometimes is explained in a rationalistic way: people were not engaged in their work or at dinner.<sup>177</sup> Other explanations refer to the appropriate time for prayer<sup>178</sup> or to Jesus' crucifixion (see above).

Not only the apostles but also the other disciples mentioned in Acts 1:15 (120 persons) received the Holy Spirit.<sup>179</sup> Responsible for this exegesis is the quotation of Joel 2:28/3:1 in Acts 2:17 (παᾶσαν σάρκα). Sometimes it evokes possibilities for polemics: within the soteriological part of *Epistula 17 Episcoporum*, defending the theory of original sin and refuting the theory of the free will, the

169 Ps-Cesarius, *Erot.* 46 (GCS Ps-Caesarius, 46); similarly *Act. Arch.* 40 (GCS 16, 59), which argues that since Mani is not able to speak in Greek or Egyptian or Roman but only in Chaldean, the Holy Spirit is not in him.

170 Ambrose, *Expl. Ps. xii* 35.19 (CSEL 64, 63).

171 Augustine discusses the meaning of the date of Pentecost in his "exegesis of numbers" (Dupont, "Augustine's Preaching on Grace at Pentecost" [see note 5], 8f., mentions several constructions).

172 Severian of Gabala, *Ascens. princ. Act.* 2.13 (CPG 4187; PG 52:786).

173 Maximus Confessor, *Quaest.* 142 (CCSG 10, 101).

174 John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.1 (PG 60:43); for the latter of these two motifs, cf. also Peter Chrysologus, *Serm.* 132.6 (CCSL 24, 813).

175 Jerome, *Comm. Dan.* (CCSL 75A, 832).

176 Welliver, *Pentecost and the Early Church* (see note 3), 157.

177 John Chrysostom, *Hom. Act.* 5.1 (PG 60:49).

178 Tertullian, *Or.* 25.1–2 (CCSL 1, 272). Tertullian's statement, referred to private prayer, has its analogy later in the monastic movement (John Cassian, *Inst.* 3.3.2 [SC 109, 94–96]).

179 John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.1 (PG 60:43); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64A).



number 120<sup>180</sup> in combination with Joel 2:28 is used in order to counterbalance between the “all” of John 12:32 and the restrictions made in John 6:37–44: it is usual for biblical language to use “all” for a mass of people that does not quantitatively include all human beings without exception.<sup>181</sup>

The “wind” is a sign of divine power; Ephraem additionally identifies it as the sweet-smelling fragrance of paradise.<sup>182</sup> The distribution of tongues can symbolize the diversity of the Spirit’s gifts.<sup>183</sup> The sitting of the tongues of fire on the apostles symbolizes rest<sup>184</sup> or royal majesty.<sup>185</sup>

Very seldom is the content and form of the disciples’ proclamation a subject of discussion. According to Irenaeus, the disciples prophesied and spoke with tongues. The “prophesying” is an echo of Joel 3:1–2.<sup>186</sup> Cyril of Alexandria suggests teaching on the prophets and instruction in evangelical rules,<sup>187</sup> whereas Oecumenius supposes ἀποφθέγματα, short sentences.<sup>188</sup> Astonishingly, the well-known motif of the apostle’s dispersion throughout the world is not an issue in Pentecost homilies, though it was taken as common sense that the miracle of speech was the precondition for the apostles’ ministry.<sup>189</sup>

In exegetical literature, the “fire” is an issue also with regard to its negative implications. According to Ps-Oecumenius, the fire did not really fill the whole

180 Cf. also John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.1 (PG 60:43); Augustine, *Tract. ep. Jo.* 2.3 (SC 75, 158); *Id.*, *Tract. Ev. Jo.* 109.2 (CCSL 36, 619); *Id.*, *Serm.* 271 (PL 38:1245–1246; cf. Cabié, *La Pentecôte* [see note 8], 230); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64A). The number 120 is drawn from Acts 1:15. The repetition of πάντες (vv. 2, 4) may have led to this exegesis; the text-critical variant πάντες οἱ ἀπόστολοι (v. 2 according to the minuscules 326, 614 [ἄπαντες οἱ ἀπόστολοι], 1505 and the Latin manuscript *t*) might also be responsible when only “the apostles” are named as receivers of the Holy Spirit at Pentecost (Ps-Chrysostom, 1 *Pent.* [CPG 4536; PG 52:803–804]; 2 *Pent.* [CPG 4537; PG 52:809]). Explicitly against the restriction of the Spirit only to the Twelve is John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.1 (PG 60:43). If the Spirit were so restricted, Peter would not have quoted Joel 2:28 (ἐπὶ πᾶσαν σάρκα).

181 Fulgentius of Ruspe, *Ep. episc.* 62 (CCSL 91A, 611).

182 Ephraem, *Hymn. Par.* 11.14 (Beck, 125).

183 Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.12 (SC 358:340).

184 John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.1 (PG 60:43); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64B–C).

185 Cassiodore, *Exp. Ps.* 88.5 (CCSL 98, 804); Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.12 (SC 358:340); The Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 16).

186 Irenaeus of Lyon, *Haer.* 3.12.1 (SC 211, 178).

187 Cyril of Alexandria, *Frgm. Act.* (PG 74:760A).

188 Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64C).

189 Rufinus, *Symb.* 2 (CCSL 20, 134); Ps-Chrysostom, 2a *Pent.* (CPG 4343.2; PG 50:467); Leo the Great, *Hom.* 82.3 (CCSL 138A, 511f.), in an *encomium* on Peter.

house – the people would have been forced to flee!<sup>190</sup> For us, this explanation seems to be as rationalistic as it is odd – Ps-Oecumenius perhaps felt the necessity to defend the biblical text against critics who were really able to provoke such questions and answers. Further, Jas 3:6 combines “tongues” and “fire” in a negative way. Therefore the Venerable Bede seeks to counterbalance the positive and the negative: the fire mentioned in Acts 2 is a healing one, consuming sins and inspiring teachers.<sup>191</sup>

Due to the terms “Jews . . . of every nation,” Acts 2:5 and the local situation of the imagined scene raises problems. According to Didymus, human beings of every nation were present, but the phrase “from every nation” could also be referred to pious Jews from every nation living in Jerusalem. Not 70 but 20 nations are present, and not entire nations but human beings of each nation were present.<sup>192</sup> *Ad vocem συνεχούθη*, some exegetes state that the crowd is afraid that the disciples would confront them with their misdeed, the killing of Jesus.<sup>193</sup>

The list of nations in Acts 2:9–11, in general a proof for the world-wide dimension of church, offers an interesting text-critical variant: instead of *Iudaeam*, Tertullian and Augustine read *Armeniam*, but this reading is not repeated in Armenian texts of Acts.<sup>194</sup>

The Venerable Bede offers a special interpretation of the term *Iudaea* mentioned in Acts 2:9. Luke does not name the whole of Judea by this term but only the regions of the tribes Judah and Benjamin; other regions had other dialects and that is why Peter could be identified as Galilean.<sup>195</sup> Harmony of biblical texts is the leading principle here. He explains the term “proselyte” correctly and gives Achior as an example (Jdt 14:6).<sup>196</sup> Concerning the phrase *Cappadocia, Pontus, Asia, Phrygia, Pamphylia*, the Venerable Bede remarks in his *Retract. Act.*, that in all these provinces Greek is spoken, but in various forms; he admires the grace of the spirit who taught the apostles not only the languages *per se*, but also the variants due to the distinct regions.<sup>197</sup>

Beyond homiletic literature, some issues occur for the first time in a context of anti-heretical polemics. John 16:13 raised a special problem: so-called

190 Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64B).

191 The Venerable Bede, *Ep. cath.* 3.6 (CCSL 121, 205).

192 Didymus of Alexandria, *Frgm. Act.* (PG 39:1656A).

193 John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.2 (PG 60:45); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:65B). This exegesis is lead by Acts 2:23.

194 Welliver, *Pentecost and the Early Church* (see note 3), 186.

195 The Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 17f.), referring on Matt 26:73.

196 The Venerable Bede, *Exp. Act.* (CCSL 121, 18).

197 The Venerable Bede, *Retract. Act.* (CCSL 121, 111).

heretics maintained that their preaching was the perfection of the preaching of the apostles, who did not have full knowledge. Tertullian refutes this claim: the promise of John 16:13 is fulfilled at the first Pentecost.<sup>198</sup> Not polemics but curiosity in later times was often responsible for the need to counterbalance apparently contradictory texts. Concerning the antagonism between John 20:22 and Acts 2, differences of addressees (the apostles vs. all disciples<sup>199</sup>) and of issues (atonement of sins vs. enabling for preaching<sup>200</sup> or ecclesial law, cf. John 20:23, vs. a miracle of speech<sup>201</sup> or general inspiration<sup>202</sup>) are in view; 1 Cor 12:8–10 could be used as justification of such exegesis.<sup>203</sup> According to Cyril of Alexandria, however, even after Pentecost an ongoing work of the Holy Spirit was necessary. Peter, for example, was rebuked when he refused to eat unclean things.<sup>204</sup> Other relevant texts, however, are an issue as well. Comparing the giving of the Spirit to Jesus with the giving of the Spirit to the disciples, some exegetes ask why during Jesus' baptism a dove appears whereas at Pentecost a strong wind is felt and fire and tongues are seen. Their answer: the multitude of adherents at Pentecost made these events necessary.<sup>205</sup> Augustine contrasts the simplicity of the dove and the fervor of Stephen.<sup>206</sup> Concerning John 7:39,<sup>207</sup> Augustine detected another problem: in view of the statements about the Spirit in Luke 2:25–38; 1:41–45, 67–70, how can it be said in John 7:39 “for as yet there was no Spirit?” Augustine's answer focuses on the difference between distinct periods: the fullness of the Spirit came after Easter.<sup>208</sup> Never before had human beings been able to speak in other languages. After his resurrection, the Lord infused the disciples with the Spirit with which he had enlivened

198 Tertullian, *Praescr.* 22.7–11 (CCSL 1, 204).

199 Ambrosiaster, *Quaest.* 93.3 (CSEL 50, 164).

200 Jerome, *Ep.* 120.9.4 (CSEL 55, 494), referring to 1 Cor 12:4 (*divisiones donorum*).

201 Ambrose, *Exp. Luc.* 10.180 (CCSL 14, 399).

202 Ambrosiaster, *Quaest.* 93.3 (CSEL 50, 164).

203 Ambrose, *Exp. Luc.* 10.180 (CCSL 14, 399).

204 Cyril of Alexandria, *Comm. Jo.* 10 (PG 74:441C–D).

205 John Chrysostom, *Hom. Act.* 4.1 (PG 60:43); Oecumenius of Tricca, *Comm. Act.* (PG 118:64C).

206 Augustine, *Tract. Ev. Jo.* 6.2 (CCSL 36, 54f.).

207 John 7:39 is quoted by Leo the Great only in order to give a reason for the post-Easter sending of the Holy Spirit (Leo the Great, *Hom.* 76.8 [CCSL 138A, 484]).

208 Cf. also Jerome, *Ep.* 120.9.4 (CSEL 55, 494): before Easter, the apostles had the Holy Spirit; otherwise they would not have been able to perform mighty deeds. The Holy Spirit, however, was not fully present in them, or they would not have doubted Jesus' passion or denied him (Matt 26:69–75). After Pentecost, they had no fear (Acts 5:29).

the first man (Gen 2:7), then he tarried 40 days with them, and at the end of ten days he sent the Holy Spirit from above.<sup>209</sup>

Concluding this paragraph we can say that the issue of counterbalancing apparently opposed texts is more prominent in exegetical than in homiletic literature.

#### 4 Conclusion

Within festal homilies, it is primarily John 16, John 20:22, and Acts 2 that elicit biblical exegesis. Concerning John 16, the homilists have the relation of the pre-Easter promise of the Spirit and its post-Easter fulfilment in mind; John 20:22 raises questions of consistency with regard to Acts 2, and those questions invite counterbalancing. Within this text the motif of “sound” is seldom interpreted, whereas the motif of “fire” is quite frequent. The wording *ὡσεὶ πυρός* is important only for debates on the Trinity. The main metaphorical issues of “fire” are cleansing and enlightening. The motif of “speech in other tongues” sometimes elicits debate as to whether the miracle concerned the apostles’ speech or the people’s hearing. More often it is asked why this miracle does not happen in the present day. The reproach of drunkenness in Acts 2:13 is sometimes rebuked, sometimes transformed into a symbolical truth: the disciples were drunk on the new wine of divine grace.

Homiletic and exegetical literature have common issues in dogma and ethics but each kind of literature also has its own proprieties, e.g., admonishments to a true way of feasting vs. explanation of a biblical phrase without homiletic or dogmatic purpose. Polemical passages of festal homilies partake of exegetical methods: biblical words and phrases are interpreted with reference to their given phraseology, which can underline one’s own position and which is then interpreted in opposition to different wordings which would emphasize an opposing view, often according to the pattern “*x* is said, but not *y*.” The rejected options are inventions of the polemicists, made in order to refute their adversaries; these inventions are not citations of Scripture or quotations of the adversaries’ works. Sometimes positions of the adversaries are molded as objections (“... but someone could say ...”).

With regard to typology, intertextuality, and allegory, the Pentecost homilies are similar to the exegetical tradition. Analogies in situation and/or

209 Augustine, *Tract. Ev. Jo.* 32.6 (CCSL 36, 303); in short also *Id.*, *Tract. Ev. Jo.* 52.8 (CCSL 36, 449).

constellation of persons and textual links (e.g., numbers) can suggest a typological connection or intertext.

Some exegetical details are common to both festal homilies and to exegetical texts. In the latter, some problems are handled with more realistic or sometimes even – *sit venia verbo* – rationalistic reasoning, which is not suited to a festal sermon. Counterbalancing of biblical texts is necessary against “heretics” and anti-Christian critique, but also serves the believers’ desire for deeper knowledge.

# The Relative Routine of Preaching

## *Pneumatomachians in Greek Patristic Sermons on Pentecost*

Johan Leemans

### 1 Sermons and Christian Identity-Formation: Between Creativity and Routine

Throughout the history of late antique Christianity its adherents have been involved in a continuous process of identity formation through which they sought to affirm and define, refine and appropriate the content and relevance of their faith and its consequences for their lives. The late fourth through sixth centuries are an interesting period to try to understand the dynamics of this multifaceted, diffuse process.<sup>1</sup> Sources for this period flow more abundantly than those for earlier centuries of Christian history. By the later fourth century a certain degree of harmonization at the level of doctrine, church structures, organization and ritual had been established. This harmonization provides a framework within which the process of identity formation may be assessed.<sup>2</sup>

This article focuses on the contribution of the liturgy to the dynamics of this ongoing and complex process. The relevance of ritual and liturgy for the formation of early Christians' identity barely needs to be stressed: through ritual

- 
- 1 The concept of "identity" is a very fashionable one in historical studies nowadays. With regard to late antique Christianity the following titles may be mentioned *exempli gratia*: several studies in the volume edited by Glen W. Bowersock, Peter Brown and Oleg Grabar (eds.), *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001); Averil Cameron, "Remaking the Past" (1–20), Béatrice Caseau, "Sacred Landscapes" (21–59), Richard Lim, "Christian Triumph and Controversy" (196–218); Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Eduard Iricinschi and Holger M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, TSAJ 119 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); Brouria Bitton-Ashkelony and Lorenzo Perrone (eds.), *Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 15 (Turnhout: Brepols, 2013), etc.
  - 2 As studies highlighting aspects of the coming about of an institutionalized and strong Christendom, the following can be mentioned: Judith Herrin, *The Formation of Christendom* (Princeton: Princeton University Press, 1987) or Alan Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West* (Edinburgh: Clark, 2001).

one was received in the community of the church; the liturgical year provided the community with a stable rhythm; at the end of his or her life, ritual guided the Christian into eternal life.<sup>3</sup> The common celebration of the liturgy was evidently a constitutive element of the life of any local Christian community. This early Christian liturgical experience can best be captured through the study of sermons: these texts are not just sources of information about the liturgy but they are themselves also liturgical texts, thus possibly giving us direct access to the Christian liturgy in Late Antiquity.<sup>4</sup>

Moreover, to understand the process of identity formation, sermons are of paramount importance for several reasons. Firstly, they reflect a *modus* of communication between the leaders of local congregations and “ordinary Christians.” Because the latter are a group about whom we typically do not hear too much in the sources, sermons offer us – albeit through the preachers’ eyes – a window on their lives as members of the Christian community.<sup>5</sup> Secondly, sermons represent, at least from the preachers’ viewpoint, an attempt at achieving both an informative and a performative purpose. The homilist did not just want to pass on information, with his sermon he wanted to have an impact on the lives of his audience to change it for the better. Thus, Asterius of Amaseia, a late-fourth-century bishop, styled sermons as “school-rooms for our souls.”<sup>6</sup> Thirdly, as heavily rhetorical texts, which sounded much like music, these sermons must have easily found their way to the ears and hearts of late-antique audiences with their appreciation for public speech.<sup>7</sup> In sum: as mode of liturgical communication, early Christian sermons were explicitly intended and perfectly suited to strengthen their hearers’ commitment to Christianity, broaden their knowledge, deepen their faith – in other words: to form their religious identity.<sup>8</sup>

---

3 On the role of liturgy and ritual in the formation of a communitarian identity, see, for example: Jean-Marie Salamito, “La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale,” in: *Histoire du christianisme: des origines à nos jours*, 11: *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, ed. by Charles and Luce Pietri (Paris: Desclée, 1995), 675–717.

4 An example of the results such analysis can bring about is offered in Johan Leemans, “Introduction,” in: *Let us Die that We May Live: Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350–c. AD 450)*, ed. by Johan Leemans, Wendy Mayer, Pauline Allen and Boudewijn Dehandschutter (London and New York: Routledge, 2003), 15–47.

5 See Leemans, “Introduction” (see note 4), 43–47.

6 Asterius of Amaseia, *Hom.* 3.1 (Datema, 27).

7 For the hardly-studied auditive aspects of sermons, see now Carol Harrison, *The Art of Listening in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

8 For sermons as a means of pastoral care, see, among others, Yvette Duval, “L’Afrique: Aurélius et Augustin,” in: *Histoire du christianisme: des origines à nos jours*, 11: *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, ed. by Charles and Luce Pietri (Paris: Desclée, 1995), 799–813 (807–813).



This leads to the next, more focused question: How did the patristic sermons on Ascension and Pentecost that are being studied in this volume contribute to their hearers' Christian identity? What strategies did these late antique preachers adopt to achieve the informative and performative goals of their sermons? One can think of quite a few possible angles from which to approach this question: the use of rhetorical tropes, the structure of the sermon, the use of biblical borrowings, the main train of thought or content of the sermon.<sup>9</sup> All of these certainly contributed in their own way to the inspiring, powerful effect these sermons must have had on their hearers.

This contribution will take a topical approach to sermons. More concretely: Are there specific topics that a preacher addressed at a given occasion? Do we detect in these sermons something like a mold, a grid, a basic structure or list of items-to-be-addressed? Within the domain of Greek patristic sermons on Pentecost, I would like to address this issue by looking at sermons as a combination of routine and creativity. True, sometimes late antique preachers give their creativity free rein and do something quite unexpected. One can think here of sermons delivered impromptu, in which the preacher, by necessity, has to draw more on creativity and precepts of rhetoric that he had at his fingertips than on existing "models."<sup>10</sup> Chrysostom's sermon *On Eutropius*, Gregory of Nazianzus' *Festal Oration on Cyprian* or the occasional martyr sermon that is not about martyrs at all<sup>11</sup> are some examples that come to mind here. Yet, generally speaking, preachers of festal sermons deal with the "subject matter"

9 With regard to Gregory of Nyssa's sermons, I have explored some of these strategies in a rather illustrative (thus non-exhaustive) manner: Johan Leemans, "Grégoire de Nysse et Julien l'Apostat: Polémique antipaienne et identité chrétienne dans le *Panegyrique de Théodore*," *REAug* 53 (2007), 15–33; Johan Leemans, "Preaching and the Arian Controversy: Orthodoxy and Heresy in Gregory of Nyssa's Sermons," *J ECS* 60 (2008), 127–142; Johan Leemans, "Communicating Truth in Gregory of Nyssa's Sermons: Preaching Orthodoxy, Constructing Heresy," in: *Orthodoxy: Process and Product. The Meta-Question*, ed. by Mathijs Lamberigts, Lieven Boeve and Terrence Merrigan, BETL 227 (Leuven: Peeters, 2009), 61–83; Johan Leemans, "Bible, Rhetoric and Theology: Some Examples of Mystagogical Strategies," in: *Seeing through the Eyes of Faith: The Mystagogy of the Church Fathers*, ed. by Paul van Geest, Late Antique History and Religions 11 (Leuven: Peeters, forthcoming 2016), 105–123.

10 J. Hammerstaedt and P. Terbuyken, "Improvisation," *RAC* 17:1212–1284; Alexandre Olivar, *La predicación cristiana antigua*, BHer.FT 189 (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 38–45.

11 John Chrysostom, *Eutrop.* (PG 52:391–396); Gregory of Nazianzus, *Or.* 24 (PG 35:1169–1193). See Jean Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps (330–390)* (Paris: Cerf, 1995), 275; Cornelis Datema, "De homileet en de heilige," in: *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, ed. by Anton Hilhorst (Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1988), 105–114 (109–114).

(the “hypothesis”) of the feast and are thereby often touching upon elements from a repertoire that is neither slavishly followed nor unknown.

This combination between creativity and routine in festal sermons offers an interesting analytical framework for approaching these texts. Such a vantage point is necessary, for it is no understatement that the body of Greek patristic sermons on Pentecost poses many challenges. With notable exceptions, the date of the sermons is rarely known with precision and the place of delivery is uncertain more often than one would wish. The issue of authorship is equally fraught with difficulties: this is obviously the case for many of the pseudo-ascriptions, most prominently the pseudo-chrysostomica, but even when the attestation is seemingly firmer one is never entirely sure.<sup>12</sup> When this elementary framework (date, place or author) cannot be firmly established, an alternative framework for interpretation is to consider these texts as the result of a process that exhibits both appropriation of a homiletic routine while allowing for individual creativity. In turn, this approach helps us understand how these texts promoted the formation of a Christian identity.

What follows is a case-study taken from some Greek patristic sermons on Pentecost delivered in the period ca. 380–ca. 550 AD.<sup>13</sup> A cursory reading of these texts reveals the presence of recurring motifs and themes. Some of these are of a more general nature and connected to the festal character of the sermon: the exhortation to be joyful, the “today-motif,” the reflection on the nature of the feast: Pentecost as remembrance of the coming of the Spirit,<sup>14</sup> or as the culmination point of the history of salvation.<sup>15</sup> Other recurring elements are derived from the Pentecost story of Acts 1–2. The fiery tongues, the speaking in different languages (antitype of the story of the tower of Babel in Gen 11), the ‘arithmetic excursuses’ on the meaning of *pentekostè* and the drunk, incredulous Jews resurface time and again in Pentecost

<sup>12</sup> See, for example, some of the contributions in this volume.

<sup>13</sup> The discussion proposed below is based on a representative selection of sermons for the region and period covered. Yet, many more sermons could be added here (Ps-Chrysostom's *1 Pent.* [CPG 4536] and *2 Pent.* [CPG 4537] or the two sermons on Pentecost by Basil of Seleucia [CPG 6665–6666]). In this sense, the present contribution does not exhaust the topic.

<sup>14</sup> See, for instance: Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 288.27–289.27), Proclus, *Pent. 1* (CPG 5815; PG 65:805) – “today motif.” Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 288.18–26); John Chrysostom, *Pent.* (CPG 4343.1; PG 50:453–454) – Pentecost as remembrance of the coming of the Spirit.

<sup>15</sup> See, for example, Gregory of Nazianzus, *Pent. 11* (CPG 3010.41; SC 358, 338–339); Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 287.15–288.26).

sermons.<sup>16</sup> Thus, they really are part of “the grammar of Pentecost.”<sup>17</sup> This liturgical grammar provided homilists with stock-motifs ready to be touched upon or developed at great length, depending on what suited the preacher best on any given occasion. Thus, it also offered a space in which he could give his creativity free rein in the development of these basic elements. From the viewpoint of the audience, these common motifs may have provided recognizable beacons that offered some orientation and prevented them from drowning in the ocean of the preachers’ eloquence. In being acquainted with the grammar of Pentecost they may also have become sensitive to the preacher’s twists and turns in his *ad casum* development of these stock motifs.

It would be a worthwhile exercise to go through this corpus of Greek patristic sermons on Pentecost, list all recurring elements and analyse on a comparative basis their elaboration by different homilists. This article follows such a path with regard to one element of the liturgical grammar of Pentecost, namely the way these Greek patristic homilists in their sermons on Pentecost dealt with Pneumatomachian views, i.e., views that contest the divinity of the Spirit and want to relegate him to the created realm. Starting in the 350’s with Athanasius’ *Letters to Serapion*, as a first attempt at a systematic treatment, this issue gradually came center-stage within the Trinitarian theological debate that led to, but also continued after the Council of Constantinople in 381.<sup>18</sup>

Though not immediately related to the Pentecost story of Acts 1–2, this theological issue and polemical exchanges with those holding these views (the

16 Examples for each of these motifs: Gregory of Nazianzus, *Pent.* 10 (CPG 3010.41; SC 358, 336–338); Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 289.13–27); John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; PG 50:460); Leontius, *1 Pent.* (CPG 7896; CCSG 17, 355.391–357.301); Severian of Gabala, *Genim.* 2.2 (CPG 4947; Kecskeméti, 136.184–139.208) – the fiery tongues; Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 289.16–27); John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; PG 50:460); Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935); Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 2 (CPG 4343.2; PG 50:467) – the speaking in different languages; Gregory of Nazianzus, *Pent.* 3–4 (CPG 3010.41; SC 358, 318–320); Severian of Gabala, *Genim.* 2.1 (CPG 4947; Kecskeméti, 123.94–125.104) – the meaning of *pentekostê*; John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; PG 50:460–461); Leontius, *1 Pent.* (CPG 7896; CCSG 17, 360.391–361.429); Severian of Gabala, *Genim.* 2.2 (CPG 4947; Kecskeméti 155.316–159.354) – the incredulous Jews.

17 I borrow this expression from Holly Johnson, *The Grammar of Good Friday: Macaronic Sermons of Late Medieval England* (Turnhout; Brepols, 2012).

18 The best general survey of the early phase of the Pneumatomachian Controversy up to Constantinople 381 still is Michael A. G. Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, VigChrS 27 (Leiden, Brill, 1994). See also Wolf-Dieter Hauschild, *Die Pneumatomachen: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* (Hamburg: s.n., 1967).

Pneumatomachians or “Spirit-fighters”) come up time and again in sermons on Pentecost. Because Pentecost is the celebration of the coming of the Spirit, virtually every Pentecost sermon somehow includes a reflection on the Spirit’s salvific presence and operation in the history of salvation. This salvific activity presupposes that the Spirit has a share in divine power and this sharing, in turn, is connected to the theological reflection on the Spirit’s status within the Trinity. It is therefore no big surprise that the issue of the divinity of the Spirit is often presented at length in sermons delivered on Pentecost, that it is, in other words, a constitutive element of the grammar of Pentecost.<sup>19</sup> Much more interesting and surprising is the theologically sophisticated nature of the argumentation with which this topic is elaborated and the intensity with which it is brought to the fore time and again, even in a period in which the Council of Constantinople belonged to the distant past. The following survey of discussions about the Spirit’s divinity in Greek Pentecost sermons from Gregory of Nazianzus to Leontius of Constantinople will make these claims more concrete.

## 2 Gregory of Nazianzus

A first such instance is Gregory of Nazianzus, whose *Sermon on Pentecost* (Or. 41) is the earliest extant sermon devoted to that feast. Gregory delivered this fairly long sermon most probably on Pentecost 379, in the church of the Anastasia in Constantinople, for a small Nicene community living in a predominantly Arian city.<sup>20</sup> The Feast of Pentecost is evidently already well-established, but in reading the sermon one gets the impression that the

19 This topic was discussed also in sermons on other issues. See, for instance, Gregory of Nyssa’s *1 Steph.* (GNO 10/1, 77–78 and 88–94), or Asterius of Amaseia, *Hom.* 12 (Datema, 171–173). Several authors have a shorter, festal presentation of the issue, as well as a more involved theological sermon preached at another time. As examples the following may be mentioned: Gregory of Nyssa: *Pent.* (CPG 3191) and *De deitate Filii et Spiritus Sancti*; Severian of Gabala: *Pent.* (CPG 4211) and the sermons held on two consecutive days: *Genim.* (CPG 4947) and *Spir.* (CPG 4188); Gregory of Nazianzus: *Pent.* (CPG 3010.41) and the *Theological oration on the Spirit* (Or. 31).

20 For the date of this sermon, see Claudio Moreschini (ed.), *Grégoire de Nazianze: Discours* 38–41, SC 358 (Paris: Cerf, 1990), 82–83; and Haykin, *The Spirit of God* (see note 18), app. 1. The most extensive discussion of this sermon is in John Anthony McGuckin, *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2001), 272–277. The Greek quotations in this contribution are taken from Moreschini, *Grégoire de Nazianze*, whereas translations are from *Saint Gregory of Nazianzus, Festal Orations: Translation with Introduction and Commentary* by Nonna Verna Harrison (Crestwood, NY:

homilist is somewhat searching; he is developing themes, but is not yet doing so with authority. The grammar of Pentecost is still in its infancy. It may have been, one senses, one of the first sermons on Pentecost Gregory ever delivered. Yet it already contains a well-developed pneumatology: drawing on Basil's thought on the Spirit and his own earlier attempts, Gregory presents a refined pneumatology that later in the same year will find its way into his *Theological Oration on the Spirit* (Or. 31).<sup>21</sup>

The prologue of the sermon contains an exhortation to celebrate the feast in a true Christian spirit (πνευματικῶς) and juxtaposes this to that of the Jews or the Greeks (ch. 1). Next comes a long initial section in which Gregory explores in a most ingenious way many aspects of the Jewish origins of the numbers "seven" and "fifty" (2–4). The mystery of Pentecost, he continues, is the accomplishment of the promise and a decisive step in the history of salvation. Narrating Jesus' life from birth to ascension, Gregory underlines the exemplarity of his endurance of suffering, an example for "us" who are fighting for *eusebeia*, an obvious allusion to the Nicene minority in Constantinople. Next, he implores the Spirit's support in order to explore for his audience "the even greater mystery of the Spirit." And this assistance, he assures his audience, the Spirit will give δεσποτικῶς, not δουλικῶς. The Spirit is master of himself, not subordinate to the Son, "as some suppose."<sup>22</sup> There follows a long rejection of the Pneumatomachian viewpoint. Using the qualifications δουλικῶς and δεσποτικῶς, Gregory connects the theological position *vis-à-vis* the divinity of the Spirit with the position *vis-à-vis* God, the Father. Those who accept the divinity of the Spirit become "divine persons" (ἑνθεοί),<sup>23</sup> partaking in the Spirit, whereas those who put the Spirit on the level of creatures are not free persons, but slaves, filled with evil spirits, who direct their attention in the wrong way. Gregory underlines that everything should be done through a step-by-step pedagogy to lead these erring persons in the right direction again (6–7). Gradually the tone becomes sharper ("[Your] life we admire though we do not entirely approve your language")<sup>24</sup> and Gregory makes it abundantly clear that he wants to win them over to his side. He assures them that there is so much

---

St Vladimir's Seminary Press, 2008), 143–159. The numbers between brackets refer to the chapter-division in the edition by Moerschlini.

21 See Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, Oxford Studies in Historical Theology (New York: Oxford University Press, 2008), 163–169.

22 Gregory of Nazianzus, *Pent.* 5 (CPG 3010.41; SC 358, 326; tr. Harrison, 148).

23 Gregory of Nazianzus, *Pent.* 6 (CPG 3010.41; SC 358, 326.5; tr. Harrison, 148).

24 Gregory of Nazianzus, *Pent.* 8 (CPG 3010.41; SC 358, 332.12–13; tr. Harrison, 150).

he admires in the way they are Christians that the lack of doctrinal unity with regard to pneumatology is the more painful to him (8): "I would even accept to be anathema from Christ and suffer something as one condemned, if only you would stand with us and we could glorify the Trinity together."<sup>25</sup>

This exhortative, even polemical section is followed by a more kerygmatic one. Here Gregory draws on traditional theological terms and biblical images to formulate in a concise way and with remarkable certainty the divine status of the Spirit and his equality to the Father and Son (9–10). Further below in the sermon (12), John 14:16 is discussed: this verse announces the coming of "another Paraclete" and (obviously contrary to a current interpretation) the word "another" should not be interpreted as introducing a distinction between Son and Spirit.<sup>26</sup> Gregory reiterates the same exegesis and the same idea in his *Theological Oration on the Spirit* (Or. 31).<sup>27</sup>

In sum: the long section against the Pneumatomachians, the later references to dissensions and to a fear that Gregory has (uneasiness at least) reveal a situation typical for Constantinople in 379. At the same time the explicit, well-developed reflection on the Spirit in ch. 9 is remarkable and shows how, under the influence of the Cappadocian Fathers, Trinitarian theology is firmly moving towards the Council of Constantinople (381). Pneumatomachians and a reflection on the divinity of the Spirit are a central theme of the sermon. With Gregory of Nazianzus' *Sermon on Pentecost* we witness the origins of the grammar of Pentecost and, from this earliest stage onwards, these themes have been part and parcel of this grammar.

### 3 Gregory of Nyssa

Gregory of Nyssa's sermon *On Pentecost* was presumably delivered in Nyssa, at a date impossible to establish with precision.<sup>28</sup> It is a rather brief sermon, one

25 Gregory of Nazianzus, *Pent.* 8 (CPG 3010.41; SC 358, 333.25–26; tr. Harrison, 150).

26 Gregory of Nazianzus, *Pent.* 12 (CPG 3010.41; SC 358, 341; tr. Harrison, 153–154).

27 Gregory of Nazianzus, *Or.* 31.26 (SC 250, 328.18–30); the exegesis of this verse appears quite frequently in the Church Fathers as a proof of the Spirit's divinity. See, for example: Basil of Caesarea, *Spir.* 18.46 and 19.48 (SC 17, 410 and 418); Gregory of Nyssa, *Refut. conf. Eunom.* 185 (GNO 2, 390.16–27); John Chrysostom, *Hom. Act.* 1 (PG 60:20); John Chrysostom, *Hom. Jo.* 75 (PG 59:403–405), etc. A more extensive (though by no means complete) inventory and commentary on the patristic use of John 14:15–17 is offered by Anthony Casurella, *The Johannine Paraclete in the Church Fathers: A Study in the History of Exegesis*, BGBE 25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), 31–46 (especially 40–46).

28 Scholarly opinion is that the sermon was probably delivered in the year 388. See, among others, Jean Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens: Le prédicateur et son*



of the earliest that documents Pentecost as an independent feast-day. Since Pentecost had already had a long history as the festal closing of the fifty-day post-paschal period, we may surmise that on this feast-day in remembrance of the coming of the Spirit a substantial congregation filled the church.<sup>29</sup> Gregory begins his sermon in a festive tone, dwells at length on how the giving of the Spirit at Pentecost is a culmination point in the history of salvation and how this grace also requires commitment on the side of the Christian.<sup>30</sup> This commitment includes *eusebeia*, a concern for the correct, “orthodox,” doctrine.<sup>31</sup> In particular Gregory wants to put his congregation on their guard against the heresy of the Pneumatomachians.<sup>32</sup> The intricate character of the argumentation is surprising. Gregory connects several scriptural quotations to make his point.

First he repeats the sermon’s refrain of Ps 94:1 (“Come let us rejoice in the Lord”). Then he points out that in the same Psalm there is a text which proves convincingly the Spirit’s divinity: “Today if you hear his voice, do not harden your hearts, as at the embittering, like the day of trial in the wilderness, where your fathers tested me” (Ps 94:7–9).<sup>33</sup> The same quotation is used in Heb 3:7, where it is introduced with the words Διὸ καθὼς λέγει τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον – “Therefore, as the Holy Spirit says.” From this it follows that the words in Ps 94:7–9 were spoken by the Spirit and that the “me” at the end (where your

---

*auditoire*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l’Université de Montpellier (Paris: PUF, 1968), 288; Jochen Rexer, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa: Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie*, PöSK 8 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002), 83; Miguel Brugarolas, *El Espíritu Santo: De la divinidad a la procesion. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes Capadocios* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2012), 182.

29 For Pentecost in general, see Robert Cabié, *La Pentecôte: L’évolution de la Cinquantaine pascalle au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie (Tournai: Desclée, 1965), 117–126 and, in this volume, Harald Buchinger, “Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt: Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte,” section 2.4. For the liturgical cycle in Cappadocia, see Jill Suzanne Burnett, *Aspects of the Liturgical Year in Cappadocia (325 to 430)*, PatSt 7 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005). For a detailed, literary as well as theological analysis of this sermon, see Rexer, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa* (see note 28), 83–88 and Brugarolas, *El Espíritu Santo* (see note 28), 182–183. That at Pentecost many Christians attended the liturgy is most extensively attested by John Chrysostom’s *Pent.* (CPG 4343.1), where the prologue mentions the presence of a substantial portion of people who do not normally attend.

30 Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 287.15–290.5).

31 Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 290.2–5).

32 For a more extensive discussion of this passage, see Leemans, “Communicating Truth” (see note 9), 61–83.

33 Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 290.7–10).



fathers tested “me”) actually refers to the Spirit.<sup>34</sup> The last element in the argumentation comes from Ps 77:56a (LXX): Ἐπείρασεν τὸν θεὸν τὸν ὑψιστον (“They tested the highest God”). Since the “me” in Ps 94:7–9 referred to the Spirit, and since Ps 77:56a made it clear that it was the highest God who was tested, the Spirit and the highest God must be identical. This is a conclusive argument in favour of the divine status of the Spirit, supported by the authority of both David and Paul.<sup>35</sup>

Gregory does not hesitate to expose his audience to relatively intricate theological arguments and makes clear that he attaches great value to the correctness of doctrine. Apparently belief in the triune God was an essential part of what he wanted to communicate to his audience.<sup>36</sup> He even did so with some vehemence: the end of the sermon is a strongly polemical passage in which Gregory expresses the hope that the Pneumatomachians will turn away from heresy and find the way back again (comparable to Gregory of Nazianzus).<sup>37</sup>

#### 4 John Chrysostom's Sermon on Pentecost (CPG 4343.1)<sup>38</sup>

John Chrysostom's *Homily on Pentecost* (CPG 4343.1) was delivered at Antioch, when he was serving as a presbyter under bishop Flavian (so before his departure to Constantinople in 397).<sup>39</sup> The homily is to be read within a baptismal context: during the liturgical celebration baptism had been administered,

34 Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 290.7–14).

35 Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 290.15–23).

36 Cf. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens* (see note 28), 288–289.

37 Gregory of Nyssa, *Pent.* (CPG 3191; GNO 10/2, 291.16–27).

38 A more extensive analysis of the entire sermon is provided in Johan Leemans, “John Chrysostom's First Homily on Pentecost (CPG 4343): Liturgy and Theology,” in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011: Cappadocian Writers*, ed. by Markus Vinzent, StPatr 67/15 (Leuven: Peeters, 2013), 285–295. A critical edition of the sermon is now available in *Jean Chrysostome: Homélie sur la résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, ed. Nathalie Rambault, SC 652 (Paris: Cerf, 2014). John Chrysostom discusses the Pentecost-event several times in his writings: *Hom. Act. 4* (PG 60:41–50), his *Pent.* (CPG 4343.1), and another homily on the same feast the authenticity of which is insecure (CPG 4536). Cf. Sever J. Voicu, “‘In Pentecosten sermo’ 1 (PG 52,803–808; CPG 4536): il problema dell'autenticità,” in: *Historiam perscrutari: Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquato*, ed. by M. Maritano (Roma: Ateneo Salesiano, 2002), 849–861.

39 See Wendy Mayer, *The Homilies of St. John Chrysostom – Provenance: Reshaping the Foundations*, OCA 273 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 2005), 284–285; Leemans, “John Chrysostom's First Homily on Pentecost” (see note 38), 286–287.

meaning that the congregation included also the newly baptized.<sup>40</sup> The text bears traces of oral delivery but does not have the lively, continuous interaction and parenetic tone so typical for many of Chrysostom's sermons. Compared to the rest of Chrysostom's homiletical oeuvre, here the kerygmatic outweighs the parenetic.<sup>41</sup>

Just as with the two Gregories, in Chrysostom's sermon an attack on the Pneumatomachians is never far away.<sup>42</sup> In this sermon, the attack is still veiled. Chrysostom spends considerable effort in showing the divinity of the Holy Spirit,<sup>43</sup> which is manifest primarily in the actions of the Spirit in this world: his spiritual gifts to human beings,<sup>44</sup> and his essential role in the economy of salvation. Then Chrysostom interrupts his speech with a poignant question:

Where are they now, those who blaspheme against the Holy Spirit? For if he does not cleanse us from sins, why do we receive him in baptism? But if he does forgive our sins, it is without ground that those heretics direct against him their blasphemies.<sup>45</sup>

After this short but firm attack, Chrysostom emphasizes that the Spirit is indispensable for the life of the church: drawing on 1 Cor 12:3–8, he argues that the sacraments, prayer, and ecclesiastical ministry would be ineffective without the presence and action of the Holy Spirit.<sup>46</sup> The very celebration which has occasioned the sermon and the members of the congregation hearing it are examples of this action and these gifts of the Holy Spirit, as Chrysostom details further on in the sermon.<sup>47</sup> Whereas in times of old, the Spirit's action was made plain through miracles, the Christians of his day, mature in faith, should be capable of acknowledging the invisible grace of the Spirit, such as cleansing from sin.<sup>48</sup>

40 John Chrysostom, *Pent.* 3 (CPG 4343.1; SC 562, 228.58–60; with 229 n. 3).

41 Olivar, *La predicación* (see note 10), 111, observes that Chrysostom usually gives precedence to the parenetic against the kerygmatic.

42 Especially in Antioch, where there was since the 360's a strong homoiousian faction. See Annick Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328–373)*, CEFR 216 (Rome: Ecole française de Rome, 1996), 550.

43 John Chrysostom, *Pent.* 2 (CPG 4343.1; SC 562, 222.106–107): καὶ γὰρ τὸ Πνεῦμα Κύριός ἐστι, καὶ διενείμαντο τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα.

44 John Chrysostom, *Pent.* 3 (CPG 4343.1; SC 562, 222–231).

45 John Chrysostom, *Pent.* 4 (CPG 4343.1; SC 562, 230.1–4).

46 John Chrysostom, *Pent.* 4 (CPG 4343.1; SC 562, 230–234).

47 John Chrysostom, *Pent.* 4 (CPG 4343.1; SC 562, 234–236).

48 John Chrysostom, *Pent.* 4 (CPG 4343.1; SC 562, 236–242).

Having dwelt at length on explaining to his congregation the divine nature of the Holy Spirit and the numerous ways in which this divinity is manifest in their lives, Chrysostom focuses in the remainder of the homily on the Pentecost story in Acts 2. He narrates the biblical story, highlighting several illustrative episodes: the fiery tongues and the 'inebriated' apostles, or the incredulity of the Jews who were not able to accept the descent of the Spirit on the apostles. All of these offer him occasions to substantiate his doctrinal assertions from the first part of the homily.<sup>49</sup> The sermon ends with an exhortative chapter, in which Chrysostom fosters his congregation to observe the gifts of the Spirit and to confess the true doctrine – thus keeping their Pentecost in a spiritual way.<sup>50</sup>

## 5 Severian of Gabala

Severian of Gabala preached at the turn of the fifth century in vigorous, often diatribic terms, a theology which follows in general lines the Antiochene school, but brings to it some original twists. In the present article, I focus only on two of Severian's sermons: *Pent.* (CPG 4211) and *Genim.* (CPG 4947). In these homilies, Severian often resorts to similar arguments concerning the divinity of the Holy Spirit. Both sermons were preached at the beginning of the fifth century in Constantinople (ca. 402–403).<sup>51</sup>

1. In a *Sermon on Pentecost*, preserved under the spuria of John Chrysostom, Severian of Gabala spends much time arguing against "heretics" in favour of the unity and indivisibility of the Trinity. Among his arguments, we find a discussion on the fiery tongues, soteriology and the mystery of ordination. Severian states that at the descent of the Spirit in Acts 2, the tongues are fiery in order to

49 John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; SC 562, 242–250).

50 John Chrysostom, *Pent.* 6 (CPG 4343.1; SC 562, 251–262).

51 On Severian, see Judit Kecskeméti, *Severien de Gabala: Homélie inédite sur le Saint-Esprit* (CPG 4947) (Doctoral dissertation, Université de Paris Sorbonne, 1978) and the many articles of Sever J. Voicu, including his contribution to the present volume (p. 293–303), which treats extensively also Severian's *Spir.* (CPG 4188; PG 52:813–826). On Severian as a preacher, see Karl-Heinz Uthemann, "Forms of Communication in the Homilies of Severian of Gabala: A Contribution to the Reception of the Diatribe as a Method of Exposition," in: *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. by Mary Cunningham and Pauline Allen, *A New History of the Sermon* 1 (Leiden: Brill, 1998), 139–177; and Robert E. Carter, "The Chronology of Twenty Homilies of Severian of Gabala," *Traditio* 55 (2000), 1–17; on Severian as an Antiochene theologian, see most recently Robert E. Carter, "The Image of God in Man and Woman According to Severian of Gabala and the Antiochene Tradition," *OCP* 69 (2003), 163–178.

consume the thorn of impiety (i.e., disagreement with the unity and indivisibility of the Trinity).<sup>52</sup> Arguments in favour of this indivisibility are soteriological: if the Father, the Son and the Spirit all liberate, it cannot be that one of them is inferior to the other. The situation is similar when one considers the life-giving activity of the three of them.<sup>53</sup> Moreover, Paul ascribes ecclesiastical ordinations in the church sometimes to the Father, sometimes to the Son, sometimes to the Spirit.<sup>54</sup> They also share the same will. Finally, Severian invokes a rather unusual argument, picturing the Holy Spirit as lawgiver: both the Father, the Son and the Holy Spirit give law to the church and it is, of course, always the same law and there is only one lawgiver. One lawgiver, that is, one God in three persons.<sup>55</sup> There are not three different Lords, even if the Scriptures bear testimony to the Father being Lord, the Son being Lord, the Spirit being Lord. By no means is this tantamount to saying that there are three Lords.<sup>56</sup>

There are heretics, though, who confess that the Lordship of the Father is one thing and that of the Son another. It is impossible to venerate two masters at the same time, Severian counter-argues, unless both would share the same rank and honour and dignity. Honouring the Father implies bestowing equal honour on the Son, and *vice versa*. Disagreeing with this destroys harmony and introduces conflict.<sup>57</sup> The heretics argue for their subordinationist position with the *locus classicus* "the Father is greater than I" (John 14:28). But this is not correct, Severian argues, for the Father is not honoured when the same honour is withheld from the Son; then the honour brought to the Father would include dishonour to the Son. Severian criticises the heretics for the syllogisms they introduce in theology and for their speaking about begotten and unbegotten, created and uncreated.<sup>58</sup>

This criticism comes back a few times.<sup>59</sup> It reminds one of the Cappadocians' criticism against Eunomius, "the technologist."<sup>60</sup> Probably here too Severian is arguing not against Pneumatomachians but against Christians who advocate

52 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935).

53 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935).

54 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935–936).

55 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:936). The appeal to the law as issued by each person of the Trinity apart, and by all together is an original twist on the part of Severian, which is not often encountered in patristic authors.

56 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:937).

57 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:937).

58 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:937).

59 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:937–938).

60 See most recently Matthieu Cassin, "Contre Eunome III: une introduction," in: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III: An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17*

a Eunomian-like subordinationism. To Severian, this is tantamount to a blasphemy against the Holy Spirit, which is unforgivable (unlike that against man). The razor the heretics use to attack the truth is useless and the axe that will be applied to the tree of their opinions will prove much more harmful, as is shown by John the Baptist's word that the axe is already at the roots of the tree.<sup>61</sup>

2. The homily *In illud: Genimina viperarum* (CPG 4947) was preached a short time after Pentecost. For Severian, the memory of Pentecost is still fresh, and he feels the feast still deserves explanation.<sup>62</sup> Accordingly, he begins with the exegesis of (probably) the day's liturgical readings (ch. 1), but he soon abandons this topic and plunges into an exegesis of the Pentecost story in Acts 2 (2). The close reading and interpretation of the scriptural narrative offers him ample opportunity to voice his views on the Holy Spirit and on the Trinity. These considerations he conducts to a culmination point in the last paragraphs of the homily, which are an open attack against the "heretics" who deny Scripture through their twisted interpretations (3, end).

Severian prepares his exegesis *à la lettre* by affirming that there is a solidarity between the giving of the law in the Old Testament and the descent of the Spirit in Acts 2. He draws on the Pauline antithesis between the written and spiritual law to claim that the descent of the Spirit signifies the giving of the new law, which had to happen on the same day (liturgically speaking, that is) and in similar fashion as the giving of the old law (2.1). This typological necessity explains why the Spirit descended at the Jewish celebration of Pentecost:

This was so that the sovereign power of the Spirit might be exhibited, the manifestation of God explained, and the nature of divinity shown to be indivisible in the old covenant and in the new, producing a harmony of divine words in different times.<sup>63</sup>

In other terms, it is the same Spirit who gives the law, both for the Jews and for the Christians. Severian's argument goes as follows: the Spirit's royalty (which indicates the possession of absolute divinity) is infinite, and it is the nature

---

*September 2010*), ed. by Johan Leemans and Matthieu Cassin (Leiden and Boston, Mass.: Brill, 2014), 3–29.

61 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:937).

62 Severian of Gabala, *Genim.* 2.1 (CPG 4947; Kecskeméti, 122.86): ... ἀλλ' ἔλκει ἡμᾶς ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφοίτησις κατὰ τὴν ἁγίαν ἡμέραν γενομένη τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς, μὴ παρελθεῖν τὸν περὶ αὐτῆς λόγον ἀνεξέταστον.

63 Severian of Gabala, *Genim.* 2.1 (CPG 4947; Kecskeméti, 125.103). The cited translations of the homily are by Richard W. Bishop.

of royalty to give laws.<sup>64</sup> This passage illuminates Severian's above-cited argument concerning law-giving by the Trinity.<sup>65</sup> As a commemoration of the giving of the law and the offering of first fruits in the Old Testament, the Jewish Pentecost was, by the Spirit's descent, re-signified as the giving of the new law and the offering to God of the first Christian converts as first fruits.<sup>66</sup>

This parallelism between the giving of the mosaic law and the descent of the Spirit is observed also in the progression of events. Just as on Mt. Sinai, the Spirit's Pentecostal manifestation begins with a voice, with a wind, and is achieved under the aspect of fire (2.2). Since, then, the Spirit is one (in both the Old and the New Testaments), and since the giver of the mosaic law is honoured in the Scriptures as God, Severian concludes that the Spirit descended at Pentecost ought to be considered God. The Spirit's divinity is further shown by the distribution of the fiery tongues. Severian is careful to point out that the Spirit appeared as a great fire from which tongues were distributed: these represent the gifts bestowed by the Spirit on the apostles. It is not, then, the Spirit that is divided, since divine nature is indivisible,<sup>67</sup> but rather the Spirit divides his gifts according to the capacity of each (an assertion which Severian further supports by appealing to 1 Cor 2:11).

Another point which proves the divinity of the Spirit is the grace of preaching and witnessing. Severian notes that in the Scriptures sometimes the Father, sometimes the Lord, and sometimes the Spirit are promised to offer assistance to the preachers and the martyrs, and to speak in or through them.<sup>68</sup> Just as with the law, this grace too is given by each of the three persons of the Trinity and by all together, since divine nature is one.<sup>69</sup> Acts 2:16–17 ("In the last days it shall be, God declares, that I will pour out from my Spirit upon all flesh") should be interpreted in the same way. The verse does not state that God will pour out the Spirit dividedly among humans, but that he will "pour out from" the Spirit, that is, gifts of the Spirit.<sup>70</sup> Briefly: the indivisibility of the Spirit is

64 Severian of Gabala, *Genim.* 2.1 (CPG 4947; Kecskeméti, 125.104–126.108).

65 Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:936). See supra, n. 55.

66 Severian of Gabala, *Genim.* 2.1 (CPG 4947; Kecskeméti, 128.125–131.138).

67 Severian of Gabala, *Genim.* 2.2 (CPG 4947; Kecskeméti, 137.195–198): "Tongues did not immediately appear, rather there was a lot of fire, then the fire was cut in pieces, as it were, and divided into tongues. Who was the distributor? What was distributed? The nature of the Spirit was not distributed; rather it was the Spirit who distributed, and the thing distributed was the gift of the Spirit. For the Spirit is not apportioned, but rather apportions." (tr. Bishop).

68 The quoted passages are: Matt 10:19–20; Luke 21:15, Exod 4:10–11.

69 Severian of Gabala, *Genim.* 2.2 (CPG 4947; Kecskeméti, 146.250–147.264).

70 Severian of Gabala, *Genim.* 3.2 (CPG 4947; Kecskeméti, 160.363–161.366).

proof of his divine nature. Moreover, Severian continues, the Pentecost story in Acts 2 shows that the three divine persons are one God. For the apostles on whom the Spirit descended, while all implicitly agreeing that the three persons are all divine, nevertheless endeavored to show their personal distinction, which mortals had hitherto ignored.<sup>71</sup> This argument brings Severian towards his conclusion:

The nature is indivisible, the glory inseparable, the kingdom undivided, and the might united. The Father wills, and the Son consents; the Son proposes, the Father agrees, and the Spirit seals approval.<sup>72</sup>

Next, he launches an open attack against those who would deny or diminish this divinity, by way of a summary of his arguments in favor of the Spirit's divinity. He attacks the use of the terms "begotten" and "unbegotten." These are not in the Scripture, meaning that God did not speak of the Trinity in these terms; so there is no reason to make such fanciful distinctions, as the "heretics" do.<sup>73</sup> The divine nature is one, although it is named Father and Son and Holy Spirit.<sup>74</sup>

Finally, Severian returns to the exegesis of Acts 2:16–17 and explains that the possessive "my" does not mean that the Spirit belongs to the Father in a slavish way, but by communion of nature, just as the human spirit belongs to the human person by nature (1 Cor 2:11):

I ask, then, how does the Spirit speak? As something possessed, or as one confessed [as God's]? . . . Do you wish to see that the Spirit is God's not in accordance with servile possession, but rather in accordance with a free nature? Listen to Paul, *No one has known a person's thoughts except the spirit that is in him*. If the spirit that is in us is foreign to us, then the Spirit of God is also foreign to him and his slave.<sup>75</sup>

In both of Severian's sermons the divinity of the Spirit and the rejection of those denying it are a central theme. The soteriological argument is also quite prominently present and so are some Scriptural passages that the two Gregories and Chrysostom had brought less prominently to the fore. Thus, we witness with Severian a further development in the grammar of Pentecost

<sup>71</sup> Severian of Gabala, *Genim*. 3.4 (CPG 4947; Kecskeméti, 165.398–167.410).

<sup>72</sup> Severian of Gabala, *Genim*. 3.4 (CPG 4947; Kecskeméti, 167.411).

<sup>73</sup> Severian of Gabala, *Genim*. 3.5 (CPG 4947; Kecskeméti, 168.420–429).

<sup>74</sup> Severian of Gabala, *Genim*. 3.6 (CPG 4947; Kecskeméti, 169.437).

<sup>75</sup> Severian of Gabala, *Genimina* 3.6 (CPG 4947; Kecskeméti, 169.442–170.448; tr. Bishop).



since the homilist is addressing the same themes as his predecessors yet adding new nuances to them.

## 6 Proclus of Constantinople

A few decades later we meet Proclus, one of the classical homilists of the early church. Appointed in 434 as bishop of the capital, he already had a formidable reputation as a preacher. Witness to this is a quite large corpus of some dozens of sermons, the precise contours of which are still a matter of discussion. His *Sermon on Pentecost* (*Hom.* 16)<sup>76</sup> is not long but stands out as a festal sermon, exploring the mystery of Pentecost in a very scriptural tone. The end of the sermon makes clear that baptism had taken place, so we may assume a group of newly baptised Christians in the audience.<sup>77</sup> Just like his predecessors, Proclus is an experienced festal homilist, using the liturgical now to establish continuity between (biblical) past, the coming of the Spirit, and the Spirit's presence "today" in (the members of) his audience. His rhythmic prose adds to this liturgical effect, as the opening sentences illustrate:

Today, beloved, the grace of the Holy Spirit has visited us  
Having taken its beginning from this very day;  
And while increasing in power and strength, is extolled up to this very day.<sup>78</sup>

The Spirit's grace emboldened the apostles to fluent speech; it encouraged Peter and the other apostles.<sup>79</sup> At the end of the sermon, the Spirit's activity is commemorated by a host of illustrative instances from the New Testament.<sup>80</sup> The middle section of the sermon, however, is devoted to showing that the Spirit is God.<sup>81</sup> This divine identity is of course essential as a foundation for the Spirit's presence and salvific operation, but the relative amount of space

76 Edited in PG 65:805–808; English translation in: *Proclus Bishop of Constantinople: Homilies on the Life of Christ*, translated with and introduction and notes by Jan Harm Barkhuizen, ECS 1 (Brisbane: Centre for Early Christian Studies, 2001), 205–207.

77 Compare to John Chrysostom's *Pent.* (CPG 4343.1) and Ps-Chrysostom, *2a Pent.* (CPG 4343.2).

78 Proclus, *Pent.* 1 (CPG 5815; PG 65:805; tr. Barkhuizen, 205).

79 Proclus, *Pent.* 1 (CPG 5815; PG 65:805).

80 Proclus, *Pent.* 2 (CPG 5815; PG 65:805).

81 Proclus, *Pent.* 1–2 (CPG 5815; PG 65:805–808).

devoted to the topic and the insistence with which Proclus makes the argument are remarkable. Proclus addresses an opponent as πνευματομάχε<sup>82</sup> and his application of scriptural arguments to that effect resembles in intricacy very much the one followed by Gregory of Nyssa. But the content is different. Proclus first refers to Acts 2:2: “A sound came from heaven, like the rush of a mighty wind” (πνοή). This happened, Proclus comments, “in order that it might be revealed that the Spirit is God.”<sup>83</sup> In support of the Spirit’s divinity there follows a scriptural argument based on a condensed version of Isa 6:1–10:

I saw the Lord sitting on a high and lofty throne. And the seraphs stood around him. And he said to me: “Who will go to this people and whom shall I send to them? For the heart of this people has grown dull and their ears are hard of hearing.”

Proclus makes a connection between this quotation and Acts 28, where the following statement is put into Paul’s mouth: “The Holy Spirit was right in saying concerning you (sc. the Jews in Rome): you shall indeed hear but never understand.”<sup>84</sup> From this it follows that the “I” and the “me” in the Isaiah-quotation must be identified with the Spirit who, therefore, was also “sitting on a high and lofty throne.” The conclusion must be that “the Spirit is both Lord and God.” An additional argument for the Spirit’s divinity is that he is often mentioned in one breath with the other persons of the Trinity, as in Ps 32:6: “the heavens were established by the word of the Lord, and by the Spirit of his mouth all their might.”<sup>85</sup>

In the final section of the sermon Proclus mentions the role of the Spirit at Jesus’ baptism in the River Jordan, in inspiring the archangel Gabriel in the Lukan infancy narrative, and in the blinding of the magician Elimas (Acts 5:4).<sup>86</sup> The examples are seemingly chosen at random but offer an unexpected opportunity to prolong the defense of the divinity of the Spirit when the fiery tongues of the Pentecost narrative of Acts are duly mentioned. Proclus interprets these fiery tongues in the common way as a distribution of the *charismata*: “This Spirit distributes the gifts of all blessings, apportioning to each one individually as he wills” (the latter half being a quote from 1 Cor 12:11).<sup>87</sup>

82 Proclus, *Pent.* 1 (CPG 5815; PG 65:808).

83 Proclus, *Pent.* 1 (CPG 5815; PG 65:805–808; tr. Barkhuizen, 206).

84 Proclus, *Pent.* 1 (CPG 5815; PG 65:805–808; tr. Barkhuizen, 206).

85 Proclus, *Pent.* 1 (CPG 5815; PG 65:808).

86 Proclus, *Pent.* 2 (CPG 5815; PG 65:808).

87 Proclus, *Pent.* 2 (CPG 5815; PG 65:808).

Almost as an afterthought, Proclus connects Acts 2:3 with the issue of the divinity of the Spirit. It is said that the Spirit sat in the form of fire upon each of the apostles. These apostles, he says referring back to the Isaiah quotation, are also “thrones.” And in Ps 46:9 it is said that “God sits on his holy throne.” The conclusion is that the Spirit must be of a divine nature, must be God.<sup>88</sup>

This insistence on and extensive defense of the divinity of the Spirit is surprising. Reading this Pentecost sermon, it is as if the pneumatological views of the Council of Constantinople (381) had – even in Constantinople itself! – not been well received, since it was obviously necessary to defend them, even half a century later. As a likely explanation for this necessity, Richard P. Vaggione has suggested the presence of a Eunomian group in the capital.<sup>89</sup> While Eunomius (and, presumably his followers) most definitely upheld the created nature of the Spirit,<sup>90</sup> it is not strictly necessary to assume a connection with a Eunomian community. As we will see, much later sermons (also from Constantinople) contain strong anti-Pneumatomachian views as well.

## 7 Leontius of Constantinople

Leontius, presbyter at Constantinople in the mid-sixth century,<sup>91</sup> left us two homilies in *Pentecosten*: Homily XI (CPG 7896),<sup>92</sup> and Homily XIII (CPG 4906), the latter transmitted as one of Chrysostom's *spuria*. I shall address both in the following. Both were delivered in Constantinople, sometime during the later fifth or early sixth century.

1. Homily XI is drafted both on the liturgical reading for the day (John 7:37ff) as well as on the Pentecost story in Acts 2. This textual basis, however, does not impede the preacher in admonishing imaginary adversaries of the divinity of

88 Proclus, *Pent.* 2 (CPG 5815; PG 65:805).

89 Cf. Richard P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, OECS (New York: Oxford University Press, 2000), 360–361; and Michal Stachura, “The Eunomian (Anomean) Church in the Christian Roman Empire,” *Electrum* 8 (2004), 115–131.

90 Eunomius, *Apol.* 25–26, in *Eunomius: The Extant Works*, ed. by Richard P. Vaggione, OECT (Oxford: Clarendon, 1987), 69–71 and the end of the *Conf.* (Vaggione, 74–75).

91 On Leontius, see Pauline Allen and Cornelis Datema, “Introduction,” in: *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae*, CCSG 17 (Turnhout: Brepols, 1987), 37–39.

92 Edition in: Pauline Allen and Cornelis Datema (eds.), *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae*, CCSG 17 (Turnhout: Brepols, 1987); English translation in: *Leontius Presbyter of Constantinople: Fourteen Homilies*, translated, introduced and annotated by Pauline Allen with Cornelis Datema, Byzantina Australiensia 9 (Sydney: Australian Association for Byzantine Studies, 1991), 144–157.

the Spirit (ch. 10–11 and 16–19), adversaries whom Leontius simply qualifies as “heretics,” without being more specific. After a long parallel between the spring and the four rivers of Eden and Christ and the four rivers of the evangelists (1–6), Leontius turns to the present celebration and its many meanings (7–9), last, but not least of which is the destruction of heresy and the prevalence of “divine dogma.”<sup>93</sup> To the question of how this was possible, Leontius replies that the Lord made it plain “today” (i.e., the liturgical today, re-enacting the event of Pentecost) that the Father, the Son and the Holy Spirit are “one nature in three different hypostases.”<sup>94</sup> Then he asks: “If no one is able to separate spring and water and river, how do the children of the heretics dare to divide the Father from the Son and the Son from the Holy Spirit?”<sup>95</sup> The water metaphor, occasioned by the liturgical reading from John 7:37, is explained as follows: the spring is the Father, the water is the Son and the river is the Holy Spirit, and Leontius invokes a series of scriptural passages to substantiate this image (11). We can interpret it as a variation on the traditional image of the light, whereby the Father is the sun, the Son is the light, and the Holy Spirit is the ray. In this sense, Leontius is drawing on the liturgical reading to create a Trinitarian image which must have been, in its threefold structure, familiar to his audience.

In ch. 13–15, Leontius turns to the exegesis of Acts 2, which provides him with yet another opportunity to criticize the heretics. The fiery tongues and the apostles’ ability to speak in many languages are all proof of the divinity of the Spirit (16–17). This renders the heretics hypocrites, since “[t]hey celebrate Pentecost and shoot at the Spirit.”<sup>96</sup> For Leontius too, the fiery tongues at Pentecost were meant to enlighten the pious and to burn the heretics; and this is as much a grace of the Spirit as the cleansing of sins, spiritual development or church life (17). Moreover, the fiery tongues clearly show the divinity of the Spirit, since God himself is fire, as is clearly shown in Scripture. Leontius here quotes Heb 12:29 “Our God is a consuming fire” and extrapolates this fiery character to all of God’s actions in the Old Testament: the fiery pillar of Exod 13:21; the fiery bush of Exod 3:2; the fiery throne of Dan 7:9 (18). Even in the New Testament we find examples when God manifests himself in fire: the star that guided the Magi or John the Baptist’s cry: “He will baptise you with the Holy Spirit and with fire” are examples of this fiery manifestation as well as (implicit) proof of the divinity of the Spirit (21).

93 Leontius, *1 Pent.* 9 (CPG 7896; CCSG 17, 351.132; tr. Allen and Datema, 147).

94 Leontius, *1 Pent.* 10 (CPG 7896; CCSG 17, 351.137–138; tr. Allen and Datema, 148).

95 Leontius, *1 Pent.* 11 (CPG 7896; CCSG 17, 351.138–141; tr. Allen and Datema, 148).

96 Leontius, *1 Pent.* 16 (CPG 7896; CCSG 17, 355.252; tr. Allen and Datema, 151).

2. Homily XIII is extant in one manuscript, which attributes it to John Chrysostom. Although its editors, Pauline Allen and Cornelis Datema, express reserve regarding the accuracy of the text, they consider it as undoubtedly belonging to Leontius. This time, the Constantinopolitan presbyter directs his attack against the Pneumatomachians to a specific group, the followers of Marathonius.<sup>97</sup> This Marathonius can be identified as a late fourth century imperial official who adhered to the Macedonian party and became one of the leaders of the Pneumatomachians in Constantinople.<sup>98</sup> The persistence or the still vivid memory of this faction in the capital could account for this arduous attack on the part of Leontius.

As early as the introductory section, Leontius targets the group of Marathonius, who apparently denied the divinity of the Holy Spirit: "[t]he Holy Spirit is spoken of as God, / and Marathonius is blinded."<sup>99</sup> After this, Leontius turns his attention to the Pentecost narrative of Acts 2 (ch. 3–6), which offers him another opportunity to attack Marathonius. For Leontius, the Holy Spirit filled the house in which the apostles were, just as the Spirit fills the entire world. Several passages of the Old Testament show this (for instance, Ps 138:7 and Wis 1:7). If then, Leontius asks, "the Holy Spirit fills the whole world, which is humanity, how is the Holy Spirit a created thing, as Marathonius in his madness maintains?"<sup>100</sup> For Leontius, a created being cannot dwell in another created being, and the Spirit's indwelling in humans is proof of his divinity (8). Leontius anticipates the possible objection of Marathonius, that the Father and the Son indeed expressed their indwelling in humans (cf. the passages Leontius previously adduced as proof, John 14:23 and 2 Cor 6:16), but the Holy Spirit did not do so. He answers with a quotation from 1 Cor 3:16: "Do you not know that you are God's temple and that God's Spirit dwells in you?" So, naturally, if the human person is God's temple, and if the Spirit dwells therein, it follows that the Spirit is God.<sup>101</sup>

In order to make his point clear, Leontius then alleges that, by denying the words of Paul in the aforementioned quotation, Marathonius practically

97 Marathonius is referred to also in *Hom.* 8 (CCSG 17, 267.273).

98 He is mentioned in Socrates, *Hist. eccl.* 2.38 and 2.45; and in Sozomen, *Hist. eccl.* 4.20.1 and 4.27. See Michel Aubineau, "Léonce de Constantinople: *In S. Pascha*. Commentaire," in: Hésychius de Jérusalem, Basile de Sélucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople, *Homélies Pascales*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau, SC 187 (Paris: Cerf, 1972), 409–411; Allen and Datema, "Introduction" (see note 91), 29.

99 Leontius, 2 *Pent.* 1 (CPG 4906; CCSG 17, 397.10–11; tr. Allen and Datema, 158).

100 Leontius, 2 *Pent.* 8 (CPG 4906; CCSG 17, 399.90–92; tr. Allen and Datema, 160).

101 Leontius, 2 *Pent.* 9 (CPG 4906; CCSG 17, 105–109; tr. Allen and Datema, 161).

contests the authority of the highest of the apostles (10–12). Then Leontius resumes his argument: since the Father, the Son and the Holy Spirit have the same dwelling (they fill the world, that is, humanity), they must share the same divine essence.<sup>102</sup>

## 8 Ps-Chrysostom's Homily on Pentecost (CPG 4343.2)

A much more elaborate and rhetorically more forceful rejection of the Pneumatomachian position, but still similar to John Chrysostom's, is given in the second chapter of Ps-Chrysostom's *Homily on Pentecost*. This sermon, long considered as an authentic work of Golden Mouth, has been shown to be a patchwork of Chrysostomic texts intertwined with borrowings from Severian of Gabala. It was probably compiled in Constantinople after the sixth century,<sup>103</sup> on a thematic structure proposed by Chrysostom himself in his homily on Pentecost (CPG 4343.1). There, he mentioned that he would have liked to speak also about the definition of Pentecost, and about how the grace is given at Pentecost as fiery tongues and on the tenth day after the Ascension. The homily of Ps-Chrysostom addresses each of these themes.<sup>104</sup>

After evoking the divinity of the Holy Spirit, manifest (as in Chrysostom's case) through the gifts bestowed on humans (ch. 1), Ps-Chrysostom turns against the Pneumatomachians (2). These people, he claims, do not honour the work of the Spirit, but instead reject and blaspheme him. They rob the Spirit of divine dignity and reduce the Spirit to a mere creature among the creatures. Ps-Chrysostom brings Matt 28:19 as evidence against the blasphemy of the Pneumatomachians and underlines that this verse clearly demonstrates that the Spirit's dignity is put on the same level as that of the Father's and the Son's. In other words, the three exhibit a perfect harmony, the Trinity is indivisible, and it does not support any form of difference or inversion of order.<sup>105</sup> These are, all in all, classical formulations. Peculiar in

102 Leontius, 2 *Pent.* 13 (CPG 4906; CCSG 17, 150–155; tr. Allen and Datema, 162).

103 On the spurious character of this sermon, see Sever J. Voicu, "L'immagine di Crisostomo negli spuri," in: *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, ed. by Martin Wallraff and Rudolf Brändle, AKG 105 (Berlin and New York: De Gruyter, 2008), 63–69 and 80–81; Nathalie Rambault's "Ecrire du Chrysostome" in this volume (p. 334–345), and the same author's introduction to the edition of this sermon in *Jean Chrysostome: Homélie sur la résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, SC 562 (Paris: Cerf, 2013), 267–74.

104 Cf. John Chrysostom, *Pent.* 5 (CPG 4343.1; SC 562, 242–243).

105 Ps-Chrysostom, 2a *Pent.* 2 (CPG 4343.2; SC 562, 303–307).

Ps-Chrysostom's argument is the accusation that the Pneumatomachians are making additions to Matt 28:19. What additions are implied here is still unclear. That Ps-Chrysostom means not a different interpretation of the biblical text, but additions to it, is made plain by his comparison with imperial edicts: nobody risks adding or deleting something in these texts of imperial decrees, what reckless idiots the Pneumatomachians are by doing exactly that against the Lord's command!<sup>106</sup> The first two arguments against the Spirit-fighters are thus the fact that they misunderstand Matt 28:19 and that they have added something to it. In doing so, "they change the words of our common Saviour". It is remarkable that in the middle of such a passage full of acid, suddenly Christ is "our *common* Saviour."<sup>107</sup>

Then Ps-Chrysostom turns to Paul, the authority *par excellence*. In 1 Cor 2 Paul offers, in Ps-Chrysostom's reading, conclusive arguments for the divinity of the Spirit. The well-known passage goes as follows:

"What no eye has seen, nor ear heard, nor the human heart conceived, what God has prepared for those who love him" – these things God has revealed to us through the Spirit; for the Spirit searches everything, even the depths of God. For what human being knows what is truly human except the human spirit that is within? So also no one comprehends what is truly God's except the Spirit of God (1 Cor 2:9–11; NRSV).

From this passage Ps-Chrysostom derives three arguments to support his attack against the Pneumatomachians. Firstly, Paul speaks about an intimacy between the Father and the Spirit, since the Spirit even searches the depths of God. This intimacy alone is sufficient to prove the Spirit's divinity, not to speak about the fact that God reveals himself and the divine mysteries ("that no eye has seen nor ear heard") through the Spirit. Secondly, this intimacy is of the same kind as the intimacy between the human being and the human spirit. Just as the thoughts of a person are known only by the spirit of that person, which alone has full knowledge of these thoughts, so too God's Spirit knows completely God's thoughts. Finally, the Spirit is truly God's spirit: God cannot ignore his own thoughts, so he cannot ignore the Spirit. Therefore, the Spirit truly comprehends what is God's.<sup>108</sup> When taken out of the context of Paul's letter to the Corinthians and read through Ps-Chrysostom's eyes, this text is conclusive evidence for the divinity of the Spirit.

106 Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 2 (CPG 4343.2; SC 562, 304–305).

107 Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 2 (CPG 4343.2; SC 562, 304.28).

108 Ps-Chrysostom, *2a Pent.* 2 (CPG 4343.2; SC 562, 304–307).



It is remarkable that in a patchwork-sermon on Pentecost dating from the late sixth or even seventh century, the motif of the divinity of the Spirit and an attack against the Pneumatomachians is included. The presence of the motif bears witness that even in the later stages of the development of a grammar for the Feast of Pentecost, these elements were part and parcel of it.

## 9 General Conclusion

In many of the earliest Greek Patristic and Early Byzantine sermons on Pentecost, the theme of the divinity of the Spirit and, therewith connected, the indivisibility and consubstantiality of the Trinity is present. Some homilists offer quite intricate scriptural argumentation; others, like Gregory of Nazianzus, seem to draw more on a descriptive style. Quite a few times the same scriptural arguments (e.g. John 14:16 or Matt 28:19) recur. The explicitly polemical anti-Pneumatomachian stance is also noteworthy. At the same time, though, one is struck by the differences and the individuality of each homilist's approach to the topic. Moreover, for all of these homilists, despite their individual approaches, such reflection on the Spirit and the Trinity seems to have been a self-evident and almost mandatory element in a sermon on Pentecost. In this sense, this case study documents the coming about of one element of the "grammar of Pentecost" and at the same time illustrates the "relative routine" of Greek late antique preaching on Pentecost.

## Pentecost According to Severian of Gabala

*Sever J. Voicu*

Systematic research on Severian of Gabala began almost a century ago, in 1916.<sup>1</sup> There has been much progress since, and now 62 homilies can be safely attributed to him.<sup>2</sup> In addition, several fragments and quotations from lost homilies survive in Greek and Armenian. But all in all, Severian still remains a forgotten author.<sup>3</sup>

In a certain sense, he deserved oblivion: as far as I know, no one has ever contended that he was a theological genius<sup>4</sup> (even if Severian himself may have raised a dissenting voice), and his homilies show that he mastered the art of saying little in many words.

Nevertheless, there are a number of reasons which make the research on his homilies, if not an agreeable task, at least promising.<sup>5</sup>

Severian was somehow the wrong man in the right place, filling – or, rather revealing – sizeable gaps in our knowledge of Eastern exegesis and theology at the end of the fourth century.

- 
- 1 Johannes Zellinger, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*, ATA 7/1 (Münster: Aschendorff, 1916). A comprehensive bibliography on critical questions concerning Severian's *oeuvre* is appended to my article "Evidence of Authenticity: Severian of Gabala, *In ascensionem Domini* (CPG 5028)," in this volume, p. 407–424. I am deeply grateful to Richard W. Bishop for his suggestions, remarks and corrections concerning both papers.
  - 2 The Greek tradition is listed in the article on CPG 5028. The total size of the surviving homilies of Severian is more or less equivalent to the *Hom. Jo.* of John Chrysostom (PG 59).
  - 3 The last reliable survey of his works and ideas was published more than 20 years ago: Sever J. Voicu, "Sévérien de Gabala," *DSp* 14:752–763.
  - 4 In his own words, theology was quite more important than ethical issues, as appears from a comparison between Arie P. Stehouwer, *Severian von Gabala, In illud: Pone manum tuam, et in diversa testimonia* (CPG 4198). *Kritische Edition mit Einleitung und Übersetzung, im Anhang zwei Fallstudien zur Sprache Severian* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 1995), 248 ("Why does he not speak about ethical matters? Why not about behaviour and decency?") and PG 49:333.18–27 ("You are not the first who teaches [on moral matters]..."). (The former publication is hereafter cited as Stehouwer). Compare also L. Torresi, "La controversia anti-apollinarista in Severiano di Gabala," *Aug* 52 (2012), 417–439. Incidentally, Chrysostom almost never mentions Apollinarianism.
  - 5 The Pauline fragments also deserve some investigation, first of all a full scale analysis of their authenticity, but reportedly Staab's edition is not very reliable.

Thanks to the kindness of his enemies, we know that Severian's native language was Syriac, and his Greek had a horrible brogue.<sup>6</sup> This Syriac origin might explain some peculiarities of his exegesis.<sup>7</sup>

Gabala is a short distance from Antioch. From Severian's polemics against allegory and allegorists,<sup>8</sup> his New Testament canon,<sup>9</sup> and his rebuttal of the sphericity of the world,<sup>10</sup> one would expect him to align strictly with the tenets of the Antiochene school. Indeed, in the interpretation of the cursed fig tree, he follows faithfully the explanation of Eusebius of Emesa,<sup>11</sup> and appears as the nearest heir of his exegesis, which probably had a prominent role in the consolidation of the Antiochene school.<sup>12</sup>

6 See Socrates, *Hist. eccl.* 6.11.3; Sozomen, *Hist. eccl.* 8.10.1 (both authors say that his accent was guttural).

7 One for all: Severian is the only Greek father who interprets the name of Adam as an acronym of the four cardinal points; see Sever J. Voicu, "Adamo, acrostico del mondo," *Apocrypha* 18 (2007), 205–229. This speculation is of Judaeo-Hellenistic origin, but it cannot be ascertained how Severian became acquainted with it.

8 See "One should not ignore the heretical allegories" (PG 56:435.41–42); "Those who allegorize should be ashamed, since they say that paradise is in heaven and also spiritual" (PG 56:492.46–47; incidentally, this is in perfect agreement with the Antiochene literalist exegesis); "Stay away from arbitrary allegories" (PG 61:796.25); "Many, not knowing, reduced the word to allegory" (*Homiliae Pseudo-Chrysostomicae: Instrumentum studiorum*, 1: *Editio princeps* quam curaverunt Karl-Heinz Uthemann, Remco F. Regtuit, Johannes M. Tevel [Turnhout: Brepols, 1994], 95.277–278, etc. The latter publication has 7 homilies by Severian and is hereafter cited as HPC).

9 Severian never quotes from the Book of Revelation nor from the minor Catholic Letters. Indeed, he explicitly states that 2–3 John are excluded from the canon; see PG 56:424.18–20 (τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκαλονίζουσι).

10 See PG 56:452–453, which could be compared with Chrysostom, *Hom. Heb.* 14 (PG 63:111), and 27 (PG 63:189); and Ps-Theodoret, *Quaest. orthod.* 72–73. This cosmological view, which Severian inherited through unknown intermediaries from Theophilus of Antioch (see art. quoted below, note 12), will be taken up by the so-called Cosmas Indicopleustes and made the backbone of his cosmology. See Wanda Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes: Théologie et science au VI<sup>e</sup> siècle*, BByz 3 (Paris: PUF, 1962).

11 See Sever J. Voicu, "Solidarietà tra Cappadocia e Antiochia," in: *Il giusto che fiorisce come palma: Gregorio il Taumaturgo fra storia e agiografia. Atti del Convegno di Staletti (cz), 9–10 novembre 2002*, ed. by Benedetto Clausi and Vincenza Milazzo, SEAUG 104 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007), 31–56.

12 See Sever J. Voicu, "Teofilo e gli antiocheni posteriori," *Aug* 46 (2006), 375–388. Probably, for chronological reasons, Severian was not a direct disciple of Eusebius, who died before 359.

But elsewhere Severian resorts, time and time again, to other kinds of interpretations which contradict the Antiochene usage,<sup>13</sup> including some allegories which look unique to him.<sup>14</sup> Not to mention the fact that some of his positions are to be found only in the *Quaestiones ad orthodoxos* of Ps-Theodoret, a writing where Syriac and Greek influences mingle.<sup>15</sup> So, his exegetical positions deserve a thorough analysis.

In the Antiochene area, where devotion to Mary was not very popular, Severian stands out for his moderate, but positive mariology,<sup>16</sup> even if he does not use the title *theotokos*.<sup>17</sup> Perhaps his mariology should be accounted for as the result of some acquaintance with the Cappadocian area;<sup>18</sup> and the same applies to his exegesis on the creation of the world, which appears to criticize Basil's *Hexaemeron*.<sup>19</sup>

However, concerning Christology, Severian takes an unexpected stance, which contradicts this assumption. In the Antiochian area, Christology would resort usually to the model of the three hypostases promoted by Basil the

- 
- 13 In PG 61:793–802, Severian uses the traditional interpretation of the Parable of the Vineyard (Matt 20), which views the five hours as five decisive stages in salvation history. Thus, he ignores the Antiochene exegesis, which identifies them with five ages in human life. See Johannes M. Tevel, “The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church,” VC 46 (1992), 356–380. In addition, the number five prompts a parallel with the parable of the virgins in Matt 25, which Severian shares only with Apollinaris of Laodicea.
  - 14 See “Why were there firstfruits of 15 languages? So as to show the power of the Trinity and that there were 12 servants” (Judit Kecskeméti, *Sévérien de Gabala: Homélie inédite sur le Saint-Esprit* (CPG 4947) [PhD diss., Université de Paris Sorbonne, 1978], 150.13–151.1 [hereafter cited as Kecs.]).
  - 15 For a token example see note 10 above, but more research is needed on this topic. See also Henning J. Lehmann, “Hosanna – A Philological Discussion in the Old Church,” in: *Armeniaca: mélanges d'études arméniennes: publ. à l'occasion du 250e anniversaire de l'entrée des pères Mékhitaristes dans l'île de Saint-Lazare (1717–1967)*, ed. by Mesrop Djanachian et al. (Venice: 1969), 165–174.
  - 16 See e.g. PG 56:497–498, apparently attesting the daily recitation of the *Magnificat* or even the *Hail Mary*.
  - 17 The word *theotokos* appears only a couple of times in his transmitted texts, but it is clearly a product of later interpolations; see Sever J. Voicu, “‘Kyriotokos’ e ‘Theotokos’ nelle omele di Severiano di Gabala,” *Theotokos* 12 (2004), 329–335.
  - 18 It has not been adequately explored whether Severian's mariological positions owe anything to his Syriac background.
  - 19 See PG 56:429–430, where Severian talks at length about previous (unnamed) exegetes. Later, in PG 56:441.32–33, he criticizes an exegesis which is almost identical with Basil's.

Great. Severian, instead, apparently avoids the theological use of *hypostasis*,<sup>20</sup> proclaims repeatedly that *homousios* is the distinctive label of the orthodox church, and even recounts the story of the 318 fathers of Nicea.<sup>21</sup>

Severian preached in Constantinople in the years 401–402, so during a very short time and in an important place. There is an added bonus. We are practically sure that his transmitted homilies are direct transcripts from tachygraphic records, most probably with little if any changes.<sup>22</sup>

Therefore, Severian is a potential source of historical,<sup>23</sup> exegetical, social and liturgical<sup>24</sup> information, so far largely unexploited.

- 
- 20 Severian indeed uses the word ὑπόστασις, but never in a technical sense. See Michel Aubineau, *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala: In centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas. Exploitation par Sèvre d'Antioche (519) et le Synode du Latran (649) COr 5* (Geneva: Patrick Cramer, 1983), 4.1–2 (hereafter cited as Aubineau); HPC 98, 379–382.
- 21 See Remco F. Regtuit, *Severian of Gabala, Homily on the Incarnation of Christ (CPG 4204): Text, Translation and Introduction* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 1992), 282, 695–699 (hereafter cited as Regtuit); Stehouwer 238. The topic was explored by Michel Aubineau, “Les 318 serviteurs d’Abraham et le nombre des Pères au concile de Nicée,” *RHE* 61 (1966), 5–43.
- 22 See Sever J. Voicu, “Furono chiamati giovanitti . . . Un’ipotesi sulla nascita del corpus pseudocrisostomico,” *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for His Sixty-Fifth Birthday . . .*, ed. by Bart Janssens, Bram Roosen, and Peter Van Deun, OLA 137 (Leuven: Peeters, 2004), 701–711. On the contrary, Chrysostom’s Constantinopolitan homilies seem to have been edited; see, e.g., Pauline Allen and Wendy Mayer, “Traditions of Constantinopolitan Preaching: Towards a New Assessment of Where Chrysostom Preached What,” in: *Conformity and Non-Conformity in Byzantium: Papers Given at the Eighth Conference of the Australian Association for Byzantine Studies, University of New England, Australia, July 1993*, ed. by Lynda Garland, = *ByzF* 24 (Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1997), 93–114.
- 23 In PG 52:790.57–58, Severian denies that he is an enemy of peace. Since *Ascens. princ. Act.* (CPG 4187; PG 52:773–792) was delivered probably on May 17, 402, this remark looks very consonant with the controversies between Severian and Sarapion. The same context might explain other similar affirmations, e.g., “One must see that God’s saints are defamed. Is it so strange that we are slandered, we who are miserable, meek, and, so to say, (worth) nothing?” (PG 56:428.5–8).
- 24 PG 52:816.68–817.4 explicitly affirms that *Our Father* was recited during the liturgy. Compare Robert F. Taft, “The Lord’s Prayer in the Eucharistic Liturgy: When and Why?” *EO* 14 (1997), 137–155. On this topic see also PG 56:437.23–26.

## 1 Severian's Homilies on Acts, Chapter 2

Strictly speaking, there is only one sermon by Severian for Pentecost, *In sanctam Pentecosten* (CPG 4211; PG 63:933–938).<sup>25</sup> But two other homilies should be taken into account, since they deal with related topics: *De Spiritu Sancto* (CPG 4188; PG 52:813–826), delivered on the Monday after Pentecost,<sup>26</sup> and *In illud: Genimina uiperarum* (CPG 4947; Kecskeméti 1978; hereafter: *Genimina*) preached sometime after Pentecost.<sup>27</sup>

The dates of the homilies are unclear, but most probably *In sanctam Pentecosten* and *De Spiritu Sancto* were delivered in 402, on consecutive days. *Genimina* may have been preached rather in 401.

A cursory look at the list of homilies which is inserted in the article on CPG 5028 reveals an uncommon feature. The three homilies are attributed to Severian in the tradition. This is comparatively rare, since for twenty-three homilies no witness which still keeps Severian's name has been recorded.

*De Spiritu Sancto* is attributed to Severian in one manuscript (out of at least twenty).<sup>28</sup> *In sanctam Pentecosten* appears under his name both in a Georgian

25 “Today is one of the three remarkable feasts which are both proclaimed in the Law and celebrated by the evangelical grace” (PG 63:933.11 p.i.–13 p.i.). Quoting precise lines from Severian's homilies published in PG 48–63 is sometimes rather complicated, since these volumes have not the customary division of the columns in PG into ABCD sections and in some cases these columns may have as many as 80 lines. The following abbreviations are used in this paper: a.i. = *ab imo* (from the bottom); p.i. = *post initium* (from the first line of a right column beneath a title); ult. = *ultima linea* (last line of a column).

26 “Yesterday, o lovers of Christ, the arrival of the Holy and Adorable Spirit was celebrated” (PG 52:813.32–33). According to Chrysostomus Baur, *Initia Patrum Graecorum*. 1–11, StT 180–181 (Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1955), *ad loc.*, an initial Χθές is unique to Severian.

27 “The arrival of the Holy Spirit (which happened) on the holy day of the Holy Pentecost drives us not to leave unexplained the discourse about it. So as the Ascension, which showed in its day its own brightness, did not prevent from celebrating it after the feast (day), in a similar way the arrival of the Holy Spirit does not prevent those who have celebrated it from celebrating it after the feast and dancing together with the divine word and enjoying the teaching of the Holy Spirit” (Kecs., 122.6–13).

28 *Vat. gr.* 2401, 390–420; see CCG 6, 262. Under Chrysostom's name, the homily *De Spiritu Sancto* was rather popular in anti-Latin florilegia. See, for instance Juan Nadal Cañellas, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam nunc primum editae*, CCSG 31 (Turnhout and Leuven: Brepols, 1995), 55–56 (two or perhaps three quotations); Alessandra Bucossi, *Andronici Camateri*

translation<sup>29</sup> and a Greek quotation.<sup>30</sup> *Genimina* is quoted several times in the Catena on Acts under Severian's name.<sup>31</sup>

This should not be construed as if a formal demonstration of authenticity were superfluous. Wrong attributions to Severian appeared very soon and were comparatively frequent, more so in Armenian than in Greek. But the available parallels among these three homilies (and with the entire corpus of Severian) show that they make up a compact block.

The lengths of the three homilies are different. *In sanctam Pentecosten* has around 330 lines in the PG. It is more difficult to ascertain the length of *Genimina*, which was typed and is still unpublished, but it may be estimated that it is quite a bit longer. We cannot but complain with the audience and prospective readers of *De Spiritu Sancto*, since it has some 970 lines in the PG.

### 1.1 De Spiritu Sancto

It is comparatively easy to summarize the contents of *De Spiritu Sancto*. The homily is devoted to fighting systematically against a new heresy that affirms that the Spirit is a servant and a creature.<sup>32</sup> Later this heresy, which, incidentally, Chrysostom does not even care to mention, receives its name: "We are in the middle, between the Arians who deny the glory of Christ and the Macedonians who insult the divine glory of the Spirit."<sup>33</sup> For Severian, both heresies are in fact one: "Until this very day, you would not convince a Macedonian to subscribe to the *Homousios* of Nicea . . ."<sup>34</sup>

The strategy used by Severian is quite simple. He makes first a list of names of the Spirit which are found in Scripture: "His names are Holy Spirit, Spirit

---

*Sacrum armamentarium. Pars prima*, CCSG 75 (Turnhout: Brepols, 2014), 86–96 (three rather extensive quotations).

29 See Michel van Esbroeck, "Deux homélies de Sévérien de Gabala (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècle) conservées en géorgien," *BeKa* 36 (1978), 71–91.

30 See Sever J. Voicu, "Le corpus pseudo-chrysostomien. Questions préliminaires et état des recherches," in: *Papers Presented to the Eight International Conference on Patristic Studies Held in Oxford from 3 to 8 September 1979*, ed. by Elizabeth A. Livingstone, *StPatr* 17/3 (Oxford: Pergamon, 1982), 1198–1205.

31 See CPG 4218.

32 Οὐ λέγω αὐτὸ δοῦλον οὐδὲ κτίσμα· καινὴ τοῦτο αἵρεσις (PG 52:815.37–38).

33 Ἐν μέσῳ ἔσμεν Ἀρειανῶν τῶν ἀθετούντων τοῦ Χριστοῦ τὴν δόξαν, καὶ τῶν Μακεδονιανῶν τῶν ὑβριζόντων τὴν θεϊκὴν τοῦ πνεύματος δόξαν (PG 52:822.52–54).

34 Ἔως σήμερον οὐ πείθεις τινὰ Μακεδониανὸν ὑπογράψαι τῷ ὁμοουσίῳ τῷ κατὰ Νίκαιαν, καίτοι λέγοντες αἰεὶ, Ἡμεῖς ἐκείνη στοιχοῦμεν τῇ πίστει ἐπειδὴ περὶ πνεύματος οὐ διεσαφηγίσθη (PG 52:822.8a.i.–5a.i. [see note 25]).



of Truth, Spirit of God, Spirit of the Father, Spirit of the Son, Spirit of Christ.”<sup>35</sup> Then he proceeds to quote the relevant biblical verses (PG 52:812–816).

Next comes a transition to the gifts of the Spirit: “There are other names, which do not refer to the Holy Spirit, but to his power and energy, like his gifts.”<sup>36</sup> Then a long list of Pauline verses<sup>37</sup> follows and, not unexpectedly, the explanation turns towards the famous verses of Isaiah 11:1–2, which have a pivotal role in Severian’s discourse: “Isaiah comes back again, since the same Spirit speaks through all. As Paul said Spirit of life, Spirit of love, Spirit of power, Spirit of chastisement, Spirit of promise, Spirit of faith, Spirit of meekness, Spirit of sonship, so says Isaiah.”<sup>38</sup>

After remarking that all this “was said concerning the absolute divine power of the Spirit and the distinction concerning his activities,”<sup>39</sup> the sermon considers the relations between the Spirit and the Son along with the whole history of creation and redemption. What follows is a lengthy explanation about the effects of the reception of the Spirit in Jesus.<sup>40</sup> Then Severian resumes the polemics against Arians<sup>41</sup> and Macedonians.<sup>42</sup> After an invective against pagan

35 “Ὄνομα δὲ αὐτοῦ, πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα ἀληθείας, πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα κυρίου, πνεῦμα τοῦ πατρὸς, πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ (PG 52:813.52–54). Similar lists appear later: “He is called – I repeat – Spirit of God, Spirit from God, Spirit of the Father and Spirit from the Father” (PG 52:815.21–23); “I repeat again the names of the inspeakable nature: Spirit of God, Spirit from God, Spirit of the Lord, Spirit of the Father, Spirit of the Son, Spirit of Christ, Spirit of the One who raised Christ, Spirit of life, Spirit of truth. Then the gifts: Spirit of power, Spirit of love, Spirit of chastisement, Spirit of promission, Spirit of faith, Spirit of revelation, Spirit of sonship” (PG 52:819.17–25).

36 “Ἔστι δὲ ἄλλα ὀνόματα, ἃ οὐ προσγράφεται τῷ ἁγίῳ πνεύματι, ἀλλὰ τῇ δυνάμει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ αὐτοῦ, οἷον αἱ δωρεαὶ αὐτοῦ (PG 52:816.9–12). See also: “Ἐνέργεια πνεύματος τὸ πνεῦμα, τούτεστι τὸ χάρισμα· οὐκ αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ πνεύματος (PG 59:672.4a.i–3a.i.).

37 The Pastoral Letters and Hebrews are attributed to Paul in the Patristic era, despite some qualms in the West which lasted until the fourth century, as it is shown by Ambrosiaster in the case of Hebrews.

38 “Ὡςπερ οὖν εἶπε Παῦλος πνεῦμα ζωῆς, πνεῦμα ἀγάπης, πνεῦμα δυνάμεως, πνεῦμα σωφρονισμοῦ, πνεῦμα ἐπαγγελίας, πνεῦμα πίστεως, πνεῦμα πραότητος, πνεῦμα υἰοθεσίας, οὕτω καὶ ὁ μακάριος Ἡσαΐας (PG 52:817.15–19).

39 Ταῦτα ἡμῖν εἴρηται περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος θεϊκῆς αὐθεντίας καὶ τῆς κατὰ τὰ ἐνεργήματα διαφορᾶς (PG 52:819.43–45).

40 See PG 52:820–822.

41 Πρὸς μὲν γὰρ τὸν Ἀρειανὸν ἀγῶνος χρειαί... (PG 52:823.3).

42 Μακεδονιανοὶ φιλονεικοῦσι μὲν ἀναβῆναι, τὸ δὲ ἡμῖς τοῦ φορτίου ἀπώλεσαν... (PG 52:823.18–21).

philosophy as a source of heretical tenets,<sup>43</sup> he introduces two other heresies: Montanism and, especially, Manichaeism.<sup>44</sup> Apparently unwearied after several hours of speech, he ends his homily by explaining how it is that the Son is “sent” by the Father, while remaining constantly with him. Finally Severian applies the same considerations to the Spirit who is “sent”: “The Father sent, without changing his place or the Son’s. The Son sent the Spirit without separating him from himself, without being separated from him.”<sup>45</sup>

## 1.2 *Genimina and In sanctam Pentecosten*

*Genimina* is not a homily for Pentecost, but was delivered on a day when Matthew 3:2–10 was the Gospel reading.<sup>46</sup> This indication is useless to ascertain the date of the homily.<sup>47</sup> After devoting almost 200 lines to the reading of the day, Severian states that “There are many other things to explain about what has been said . . . but nothing should be left unexplained about Pentecost.”<sup>48</sup> This phrase indicates that probably, for some reason, Severian could not preach (or, at least, did not preach at will) on the preceding Feast of Pentecost.<sup>49</sup>

From this point on, *Genimina* is parallel to *In sanctam Pentecosten*, both in the list of topics and in the detail of the expressions. This section begins in both homilies with a startling statement. Compare “On the day of Pentecost, according to the Old Testament, the Law was given”<sup>50</sup> with “On this day, according to the Old Testament, the Law was given.”<sup>51</sup>

The coincidences go further, including, for example, an explanation of how the events of Mount Sinai happened on the fiftieth day after Pascha.<sup>52</sup>

43 “Όταν ἴδῃς αἰρετικούς Ἀριστοτελικά κινούντας ἢ Πλατωνικά . . . (PG 52:824.20–21). See also: Πόθεν ἐδιδάχθητε τὰ Ἀριστοτελικά; Τίς τὸν Πλάτων προετίμησε τῶν εὐαγγελίων; (PG 63:547.7a.i.–5a.i.).

44 See PG 52:824–826.

45 Ἀπέστειλεν ὁ πατήρ, οὐ μεταστάς, οὐ μεταστήσας· ἀπέστειλεν ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα, οὐ διαιρών, οὐ διαιρεθεὶς (PG 52:826.64–66). The topic of the Son’s envoy by the Father turns up elsewhere in Severian; see PG 56:505.57–60.

46 Kecs., 110–118.

47 We do not know even if in Constantinople a fixed lectionary for the time after Pentecost was already in place.

48 . . . ἀλλ’ ἔλκει ἡμὰς ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοίτησις κατὰ τὴν ἁγίαν ἡμέραν γενομένης τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς, μὴ παρελθεῖν τὸν περὶ αὐτῆς λόγον ἀνεξέταστον (Kecs., 122).

49 The context does not invite us to look for a lost homily on Pentecost.

50 Ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς πεντηκοστῆς κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην ἐδόθη νόμος (Kecs., 123).

51 Ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην ἐδόθη νόμος (PG 63:933.13p.i.–14p.i.).

52 Kecs., 123–126; PG 63:934.

This connection between Pentecost and the gift of the Law is surprising. It is exceedingly rare in the Greek homilies on Pentecost, since only *Hom.* 25 by Severus of Antioch<sup>53</sup> and a homily for Pentecost by Basil of Seleucia<sup>54</sup> develop it explicitly.<sup>55</sup> However it reveals some familiarity with the meaning Pentecost had acquired in rabbinic Judaism.<sup>56</sup> In *Genimina* Severian mentions also the first fruits as opposed to the new fruits of grace,<sup>57</sup> and, of course, for him, this coincidence indicates that the Old Law has become obsolete.

Further, Severian brings us to an already familiar ground: the nature and the activity of the Holy Spirit. He begins from a detailed explanation of Acts 2, which also includes the various names of the Spirit: "Sometimes the Spirit is called holy, sometimes Spirit of the Son, sometimes Spirit of the Father, not proclaimed confusedly, but to show that the divine nature is unbroken."<sup>58</sup>

The same distinction between the Spirit and his gifts which was used in *De Spiritu Sancto* is affirmed again in *In sanctam Pentecosten*: "The Spirit is not divided, but distributes the gifts, according to Paul's witness," and is followed by the quotation of 1 Cor 12:11,<sup>59</sup> and it is repeated in *Genimina*, where the wording of the commentary is almost identical: "The nature of the Spirit was not divided, but the one distributing was the Spirit and what was distributed were the gifts of the Spirit. In fact, the Spirit is not divided, but distributes."<sup>60</sup>

*In sanctam Pentecosten* also mentions the traditional theme of the opposition between Pentecost and the confusion of the languages which happened at Babel: "The tongues divided the world, the tongues have reunited the world.

53 See also the paper by Pauline Allen in this same volume, p. 323–333.

54 CPG 6666. This homily was published twice among John Chrysostom's *spuria*: PG 64:417–423 = PG 52:809–812.

55 Nevertheless, it might be present in the background of some homilies which make passing remarks to the fire on Mount Sinai.

56 See Robert Cabié, *La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de liturgie (Tournai: Desclée, 1965).

57 Kecs., 129–130.

58 Ποτέ μὲν πνεῦμα τοῦ ἁγίου λέγεται, ποτέ δὲ πνεῦμα υἱοῦ, ποτέ δὲ πνεῦμα πατρός, οὐκ ἐν συγχύσει κηρυττόμενον, ἀλλὰ τὸ ἀδιάσπαστον τῆς θείας οὐσίας ἐρμηνευόμενον (PG 63:935.ult.–936.3 [see note 25]). Paralleled in part by: Πάλιν λέγεται πνεῦμα πατρός, ὡς ὁ σωτὴρ τοῖς ἀποστόλοις λέγει (PG 52:814.39–40).

59 Οὐ γὰρ διαιρεῖται τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ διαιρεῖ τὰ χαρίσματα, ὡς μαρτυρεῖ Παῦλος... (PG 63:935.7–16). The same verse from 1 Cor is used several times by Severian to prove the divinity of the Spirit; see PG 48:1081.8–10; 56:430.27–31; 56:507.2a.i.–508.1; 56:509.28–33; 56:516.4a.i.–2a.i.; 59:672.5a.i.–4a.i.

60 Οὐχ ἡ φύσις τοῦ πνεύματος ἐμερίζετο, ἀλλ' ἦν τὸ μὲν μερίζον τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ μερίζόμενον ἡ δωρεὰ τοῦ πνεύματος. Τὸ γὰρ πνεῦμα οὐ διαιρεῖται, ἀλλὰ διαιρεῖ (Kecs., 137–138).

They are tongues because of the proclamation.”<sup>61</sup> Then Severian investigates why the tongues are of fire and the nature of this fire: “Because the fire burns the thorns of godlessness,”<sup>62</sup> followed by the quotation of Luke 12:49. This text is paralleled in *Genimina*: “Tongue because of the proclamation; of fire because of the one who said: ‘I brought fire. . . .’”<sup>63</sup>

Here we see a typical instance of Severian’s exegetical method: every word of the biblical text is thoroughly analyzed and explained. “But this is a fire which does not destroy, since God’s fire does not burn but sanctifies,”<sup>64</sup> paralleled by “One could see upon the heads of all the saints a fire which does not burn, but sanctifies and shines.”<sup>65</sup>

Next topic, according to *In sanctam Pentecosten*, is the Spirit as giver of forgiveness: “Where the Spirit is, there is forgiveness, since the Lord says: ‘Receive the Holy Spirit. If you forgive the sins of any, they will be forgiven.’”<sup>66</sup> The perfect equality of the three persons of the Trinity is underscored by attributing to them the same operations: “The Father sets free, the Son sets free, the Holy Spirit sets free.”<sup>67</sup> “He has shown the Father giving the law, he has shown the Son giving the law. He has also given to the Holy Spirit the dignity of giving the law . . . Are there three givers of the law? There is one law and one giver; one God even if he is announced in three persons. How is it possible that the Father be called God, and also the Son and the Holy Spirit, and there not be three gods?”<sup>68</sup> Similar expressions also occur in *Genimina*: “The Father wills, the

61 Γλώσσαί τὴν οἰκουμένην ἔτεμον· γλώσσαί τὴν οἰκουμένην συνήψαν, γλώσσαί διὰ τὸ κήρυγμα (PG 63:935.48–49).

62 Ἐπειδὴ ὕλομανήσασα ἡ ἀσέβεια, καὶ πάντα τὸν κόσμον συνδήσασα δίκην ἀκάνθης κατεῖχεν, ἀποστέλλει πυρίνας γλώσσας ἀναλίσκουσας τὴν ἀκανθὰν τῆς ἀσεβείας (PG 63:935.50–52).

63 . . . γλώσσα, διὰ τὸ κήρυγμα· πυρός, διὰ τὸν λέγοντα· Πῦρ ἦλθον βαλεῖν εἰς τὸν κόσμον, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη; (Luke 12:49; Kecs., 144).

64 Πῦρ οὐκ ἀφανιστικόν· τὸ γὰρ τοῦ θεοῦ πῦρ οὐ καίει, ἀλλ’ ἀγιάζει (PG 63:935.54–55).

65 Ἦν ἰδεῖν ὑπὲρ κεφαλῆς πάντων τῶν ἁγίων πῦρ οὐ καίον, ἀλλ’ ἀγιάζον καὶ καταλάμπον (Kecs., 139).

66 Ὅπου γὰρ πνεῦμα ἅγιον, ἐκεῖ ἄφεσις. Φησὶ γὰρ ὁ κύριος· Λάβετε πνεῦμα ἅγιον· ἃν τινα ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς (John 20:22–23; PG 63:935.64–66).

67 . . . ἐλευθεροὶ πατὴρ, ἐλευθεροὶ υἱός, ἐλευθεροὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (PG 63:935.67–68). Severian uses also elsewhere an almost identical phrasing: Εἰ πατὴρ ἐλευθεροί, εἰ υἱός ἐλευθεροί, εἰ τὸ πνεῦμα ἐλευθεροί, ποῦ τὸ δοῦλον; (Stehouwer, 246.653–654).

68 Ἐδειξε τὸ πατέρα νομοθετοῦντα, ἔδειξε τὸν υἱὸν νομοθετοῦντα. Ὁ αὐτὸς καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὸ τῆς νομοθεσίας ἀξίωμα διδούς, μᾶλλον δὲ οὐ διδούς, ἀλλ’ ἀποδιδούς φησιν· Ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἡλευθέρωσέ με ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Rom 8:2) . Οὐχ ὅτι τρεῖς εἰσι νομοθέται. Εἰς γὰρ νόμος καὶ εἰς νομοθέτης. Εἷς θεός, καὶ ἐν τρισὶ προσώποις κηρύττεται. Καὶ πῶς φησι δύναται πατὴρ λέγεσθαι θεός, καὶ θεὸς υἱός, καὶ πνεῦμα ἅγιον θεός, καὶ οὐ τρεῖς θεοί; (PG 63:936.51–59).

Son agrees; the Son wills, the Father confirms, the Spirit seals.”<sup>69</sup> This should be compared with, “What the Father wills, the Son also wills; and the Father agrees with what the Son wills.”<sup>70</sup>

At this point *Genimina* goes its own way by commenting on the book of Acts until 2:21. Among the closing remarks is a topic which is familiar with Severian: his opposition to the use of “generated” and “ungenerated” instead of the biblical names: “If I talk, I do not say ungenerated, but Father. The heretic says: ‘I say ungenerated’ . . . He did not say: ‘Baptize in the name of the ungenerated and the generated.’”<sup>71</sup>

This sketch of the contents of the three homilies could have been supplemented with many more parallels from other texts; what appears in the footnotes is a very limited choice, almost at random. Reading Severian’s homilies reveals how important to him were the dogmatic controversies of the day and his cleverness in constantly scrutinizing Scripture in search of tools for his polemics.

In this sense, his stance towards Chrysostom notwithstanding, Severian is really a Father of the Church who deserves further study.

69 Θέλει πατήρ, συνευδοκεῖ υἱός, βούλεται υἱός, ψηφίζεται πατήρ, σφραγίζει τὸ πνεῦμα (Kecs., 167).

70 Ἄ γὰρ βούλεται ὁ πατήρ, βούλεται καὶ ὁ υἱός, καὶ ἃ βούλεται ὁ υἱός, τούτοις συνευδοκεῖ καὶ ὁ πατήρ (PG 63:936.32–33). Such “Trinitarian” formulae, aimed at showing the equal divinity and dignity of the three divine persons, are used so often by Severian that they should be considered definitely as a very important device of his preaching strategy. See: Ἐκτὸς πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου οὐχ ἡ πρώτη κτίσις, οὐχ ἡ δευτέρα γέννησις, οὐχ ἡ τελευταία ἀνάστασις (PG 56:473.42–44); Κύριος οὖν ὁ πατήρ, κύριος ὁ υἱός, κύριος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (PG 56:512.50–51); Ἡ εὐλογία ὁμοίως ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος (PG 56:514.42–43); Εἰς κέκληται ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (PG 63:545.39–40); Πατήρ ἄνωθεν τὸν υἱὸν κηρύττων· υἱὸς κάτωθεν τὴν οἰκονομίαν πληρῶν· τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπισφραγίζον τὴν θεοπρεπὴ μυσταγωγίαν (PG 65:21B.7–10); Ἐγὼ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, μίαν βασιλείαν, μίαν δύναμιν ὁμολογῶ (Regtuit, 282.703–705); Κηρυττέσθω πνεῦμα ἅγιον, ὑψούσθω ὁ μονογενής, δοξαζέσθω ὁ πατήρ (Stehouwer, 204.143–144), etc.

71 Ἐὰν εἴπω ἐγώ, οὐ λέγω· “ἀγέννητον,” ἀλλὰ “πατέρα”. Λέγει ὁ αἰρετικός· ἐγὼ “ἀγέννητον” λέγω. Εἰπέ αὐτῷ σύ· μὴ σοφώτεροί ἐσμεν τοῦ θεοῦ; Οὐκ εἶπεν· “Μαθητεύσατε εἰς ὄμοιον ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ” (Kecs., 168). See also PG 56:406.38–39; 56:419.52–53; Savile 5, 652.2–3. In this case, Severian distances himself from Eusebius of Emesa, who often describes the Father as ungenerated. See *Dei nonnati unigenitus Filius* (Hom. 26.2, in: Eligius M. Buytaert, *Eusèbe d’Émèse: Discours conservés en latin*, I: La collection de Troyes; II. La collection de Sirmond, SSL 26–27 [Louvain: 1953–57], II, 176); *Unigenitum de nonnato Patre* (Hom. 2.12: Buytaert, I, 53), etc. Severian’s attitude might be linked with the increased phonetical confusion between γεννητός “generated” and γενητός “coming to being, created.” See Lampe’s *PGL*, under both words and ἀγέννητος.

# *Unitas Omnibus Linguis Loquitur*

## *An Unidentified Augustinian Sermon on Pentecost*

Clemens Weidmann

### 1 Introduction

The short Ps-Augustinian sermon on Pentecost (*Serm.* 183) which is in the focus of this paper was printed for the first time in the year 1494/1495 by Amerbach in his edition of the *opera omnia sancti Augustini*.<sup>1</sup> But when, 80 years later, the *Theologi Lovanienses* recognized that it contains a longer piece of an authentic Augustinian sermon on Pentecost (*Serm.* 271), they regarded it as inauthentic and moved it to the appendix of their edition.<sup>2</sup> Their judgment was repeated and confirmed by Vindingus,<sup>3</sup> the Maurists,<sup>4</sup> and Grégoire who, in his analysis of Latin homiliaries, designates the sermon as an Augustinian *cento*, that is to say a patchwork compiled from various texts of Augustine.<sup>5</sup> This verdict has been taken over into modern works of reference<sup>6</sup> and, due to the unchallenged judgment of its inauthenticity, the sermon has faded out of scholarly interest and has not received the attention it deserves.

1 Johann Amerbach, *Plura ac diversa divi Aurelii Augustini Sermonum opera*, v: *Sermones de tempore* (Basel, 1494/1495), f. z3v2–z4r2 (*Sermo* 188).

2 *Tomus X. operum D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, continens sermones ad populum et clerum* (Antwerp, 1576), 692(2)–693(1) (*Sermo* app. 61): *Fuit de tempore 188, sed conflatus ex 187* – The reference is to *Serm.* 271.

3 Bernardus Vinding, *Criticus Augustinianus castigatus* (Vallameriae: Mundellanus, 1621), 179: *Nihil habet s. Augustini nisi ex praecedente quod censores Belgae pridem annotarunt.* – Vindingus is referring to the verdict of the Lovanienses on *Serm.* 271.

4 *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Operum tomus Quintus. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri*, II (Paris, 1683), 310–311 (*Sermo appendicis* 183 = PL 39:2091–2092): *conflatus est ex Augustini sententiis.*

5 Réginald Grégoire, *Homélieres liturgiques médiévaux: Analyse de manuscrits*, BStMed 12 (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1980), 120: “centon augustinien.”

6 Roger Gryson, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge*, VL 1/1 (Freiburg: Herder, 2007), 282: “Cento aus AU.”

## 2 Summary of Content

Before discussing the problem of its authorship and its relationship to Augustine, I will provide a brief analysis of the sermon's contents. It is divided into four chapters: (1) In the first chapter the preacher informs his audience about the significance of that day: ten days after Christ's ascension, Christ sent the Holy Spirit whom he had promised saying, "If I do not go away, he will not come to you" (John 16:7). The 120 persons who received the spirit spoke in all languages. This was how God signified the presence of the Spirit. Two questions arise, which are discussed in the subsequent two chapters: (2) First, why did Christ say, "If I do not go away, he will not come to you" (John 16:7)? Did Christ ascend to heaven in order to give way to the Spirit? No, because the Spirit cannot be separated from the Son. Rather, Christ showed to his disciples the form of a servant in which alone he was visible for those in the flesh; his divine form is only thinkable for those in the Spirit. Christ had promised that the Spirit would guide the disciples into all truth. Therefore he had to turn their eyes from his bodily presence to his spiritual presence and to prepare their hearts by the Spirit. (3) Second, why was it, at that time, a sign of the Spirit's presence that everyone who received him spoke in all languages? Now too the Spirit is given, but those who receive him do not speak in all languages as the disciples did. But what one person did in those days by the gift of the Spirit is now done by the unity of the Church which is congregated by love. Therefore, anyone confronted with the objection of not being able to speak in all languages should answer that he is a member of Christ's body, the Church, which speaks all languages. In the miracle of Pentecost, Christ's promise that new wine would be poured into new wineskins is fulfilled. The disciples speaking all languages prefigured the future Church which was to be disseminated throughout all language-areas. This is also why heretics, separated from the Church, do not have the Spirit. (4) In the closing chapter the preacher exhorts his audience to celebrate Pentecost as members of Christ's unity, the Church, which is filled with the Spirit, grows all over the world, and is the bride of the Lord. According to the precept of Paul, the preacher urges his flock to bear with one another in love, being eager to maintain unity of the spirit in the bond of peace. This is the house of God built up with living stones, a house in which God rejoices to live.

## 3 Relation to Augustine's Preaching and Theology

First, I wish to examine the way in which the text depends on Augustine's preaching and theological thinking. Since the sermon is supposed to be an Augustinian *cento*, it should be easy to identify the sources and investigate the



technique of arranging Augustinian patches to a new text which is, as we have seen from the content analysis, not a mere retelling of the events of Pentecost, but a well-structured text with a profound theological background.

The clearest identical passage is the quotation of Acts 2:2–4 in chapter one, which is obviously taken from Augustine's authentic *sermo* 271. For our sermon employs not only the biblical quotation but also two more lines (*Flatus ille a carnali palea corda mundabat; ignis ille fenum veteris concupiscentiae consumebat*) that were borrowed from the Augustinian sermon:

**Ps-Augustine, *Serm.* 183.1.11–19<sup>7</sup>**

*Scriptum est enim: Subito de caelo sonus factus est quasi ferretur flatus vehemens et visae sunt illis linguae divisae sicut ignis qui et insedit super unumquemque illorum et coeperunt linguis omnibus loqui quomodo spiritus sanctus dabat eis pronuntiare. Flatus ille a carnali palea corda mundabat, ignis ille fenum veteris concupiscentiae consumebat*

**Augustine, *Serm.* 271  
(PL 38:1245.35–42)**

*misit spiritum sanctum, sicut scriptum est, quia factus est subito sonus de caelo quasi ferretur flatus vehemens et visae sunt illis linguae divisae sicut ignis, qui insedit super unumquemque; et coeperunt linguis omnibus loqui, quomodo spiritus dabat eis pronuntiare (Acts 2:2–4). Flatus ille a carnali palea corda mundabat; ignis ille fenum veteris concupiscentiae consumebat*

Apart from this clear example, there is no other word for word correspondence between both sermons covering more than five words. We can find, however, a number of striking shorter parallels: The subsequent section of *sermo* 271 seems to be echoed by chapter 3 lines 21–22 of our sermon:

**Ps-Augustine, *Serm.* 183.3.21–22**

*...ecclesiam catholicam per omnium gentium linguas futuram evidentissimo illo miraculo praesignarent*

**Augustine, *Serm.* 271  
(PL 38:1245.42–44)**

*linguae illae quibus loquebantur a spiritu sancto impleti, per omnium gentium linguas futuram ecclesiam praesignabant*

The expression of chapter 3 lines 8–10 seems to be influenced by the closing words of *sermo* 271, where we find a lot of thematic correspondences (the

<sup>7</sup> I am quoting the text of Ps-Augustine, *Serm.* 183 according to the edition appended to this article.

opposition of a single person *tunc* and the unity of the church *nunc*, both speaking in all languages):

Ps-Augustine, *Serm.* 183.3.8–10

Augustine, *Serm.* 271  
(PL 38:1246.14–17)

... *quod tunc etiam unus homo poterat spiritum sanctum accipiens linguis omnibus loqui, nunc spiritu sancto congregata ipsa unitas ecclesiae linguis omnibus loquitur*

... *quia sicut tunc qui spiritum sanctum percipiebat, etiam unus homo linguis omnibus loquebatur, sic et nunc per omnes gentes omnibus linguis ipsa unitas loquitur*

And the chapter 4.1–2 where the preacher addresses his audience seems to derive from *sermo* 271, too:

Ps-Augustine, *Serm.* 183.4.1–2

Augustine, *Serm.* 271 (PL 38:1246.10–12)

*Hunc itaque diem sic celebrate tamquam membra unitatis corporis Christi*

*Vos autem, fratres mei, membra corporis Christi, germina unitatis, filii pacis, hunc diem agite laeti, celebrate secure*

Apart from the first example, there is no longer passage which was copied word for word from Augustine. If we attempt to find patches in other sermons of Augustine, whether sermons on Pentecost or otherwise, we cannot detect any exact verbal quotation of Augustine's work, but we do find countless examples like the striking parallels with *sermo* 271 collected above.

How should we estimate these striking parallels? Is our sermon a patchwork composed of tiny patches? I am convinced that no scribe working in Late Antiquity or in the Middle Ages would have been able to compile so many allusions and quotations from various texts of Augustine and distribute them coherently in a new homiletic text. Who is the author? The answer is easy. Who would be most able to compose an Augustinian sermon, if not Augustine himself? I am convinced that this sermon is authentic. Arguing in favor of Augustine's authorship, I propose five criteria:<sup>8</sup> (1) language and style, (2) the wording of biblical quotations, (3) exegesis and train of thought, (4) the historical environment and (5) finally the context of manuscript transmission.

8 Cyrille Lambot, "Critique interne et sermons de saint Augustin," *RBén* 79 (1969), 134–147 (145–147); Clemens Weidmann, "Quod nos hortatus est dominus noster. Eine Predigt Augustins aus der Collectio Longipontana," *WSt* 124 (2011), 231–250 (232f.).

If all these criteria are in full concordance with Augustinian authorship, there should be no doubt that this sermon is authentic.

## 4 An Augustinian Sermon

### 4.1 *Language and Style*

I will start with a brief discussion of language and style. According to the Library of Latin Texts Database on which my research is based, all words and – with one exception<sup>9</sup> – all morphological forms are attested in Augustine's oeuvre. The first lines are closely related to Augustine's style: The adjective *anniversarius* is a favorite word in the opening lines of sermons on a liturgical occasion.<sup>10</sup> The word-play *misit* – *promisit* in lines 3–4 constitutes a motif in Augustine's sermons on Pentecost.<sup>11</sup> One might infer from these examples that the author of our sermon could have easily borrowed these elements from other Augustinian sermons. Therefore, I choose two inconspicuous test cases which have no direct link with Augustine's preaching on Pentecost and which should suffice by themselves. Chapter 3 is introduced by the phrase *nunc deinde videamus*, which is attested nowhere else but in two letters of Augustine.<sup>12</sup> Most striking is the case of the words *tamquam diceret* ("as if he said;" 2.9). As far as I see, the phrase *tamquam/tanquam diceret* does not occur in Latin literature before Augustine. The database lists a total amount of 388 hits, no less than 176 deriving from Augustine who uses these words mostly to comment upon a biblical passage and to render it more understandable to his audience by paraphrasing it in his own words; exactly this is the case in this sermon.<sup>13</sup> No imitator would be so familiar with Augustine's style as Augustine himself.

9 The form *praesignarent* (3.22) is absent from Augustine's corpus. Cf. *Serm.* 51.26.761 (CCSL 41Aa, 38): *in quo populo futura praesignaretur ecclesia*.

10 Cf. Augustine's sermons 184, 206, 269, 280, 288, *Wilmart* 5, *Dolbeau* 23, as well as the *Guelferb.* 15 and 20). The sermons cover the liturgical calendar from Christmas, Epiphany, Lent, Easter, Pentecost and celebrations of some martyrs. To these examples I would like to add Ps-Augustine, *Serm.* 131 on Epiphany which I regard authentic (see CSEL 101, 61–73).

11 Cf. Augustine, *Serm.* 267.1; 271; 378.

12 Augustine, *Ep.* 102.4.22 (CSEL 34, 563.24): *iam nunc deinde videamus, quale sit, quod...*; Augustine, *Ep.* 138.2 (CSEL 44, 133.13): *nunc deinde videamus, quale sit, quod in epistula tua sequitur*. – The expression *breviter videamus* (2.1) occurs as far as I see only once in late antique literature – in a sermon of Augustine (*Serm.* 99.7 [PL 38:599.1–2]: *illud potius breviter videamus de remissione peccatorum*).

13 Other examples typical for Augustine's style are the phrase *proinde si* and the fictive dialogue with an opponent in 3.12–13.

#### 4.2 *The Wording of Biblical Quotations*

The next point concerns the biblical quotations employed in this sermon. It is well known that Augustine used a pre-Vulgate translation and in many cases the wording of a biblical passage occurs only in his works and later patristic authors dependent on him. The first biblical quotation of John 16:7 (*non potest ille venire nisi ego abiero*) appears in this very form three times in Augustine but nowhere else;<sup>14</sup> the variation at the beginning of chapter two (where he replaces *ille* by *ipse*) occurs in patristic texts only once: again in Augustine.<sup>15</sup> The phrase *introducere in omnem veritatem*, that alludes to John 16:13 ("the Spirit will guide you in all truth"), occurs four times in Augustine but not in the works of earlier authors.<sup>16</sup> Similar is the case of Rom 5:5, quoted more than 150 times by Augustine.<sup>17</sup> Exactly the same wording (*caritas diffunditur in cordibus nostris*) occurs twice in Augustine but not in the works of earlier authors.<sup>18</sup> The wording of Luke 5:37 (*nemo mittit vinum novum in utres veteres*) is attested three times in Augustine.<sup>19</sup> The preacher omits to mention that the old wine-skins are bursting and continues in a wording (*sed vinum novum in utres novos mittunt, et utraque servabuntur*) that has its closest parallel in Augustine.<sup>20</sup> Most striking is the example of Eph 4:2–3 (*sufferentes invicem in dilectione, studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis*). A completely identical quotation of this verse appears ten times in Augustine, twice in Isidore quoting the bishop of Hippo, but nowhere else.<sup>21</sup>

It is not by chance that nearly all biblical passages<sup>22</sup> which are found in our sermon are quoted or alluded to in Augustine's sermons on Pentecost: Therefore, it comes as no surprise that Christ's promise of the spirit in John 16:7

14 Augustine, *Enarrat. Ps.* 108.26.18 (CSEL 95/1, 312); Augustine, *Serm.* 270.2 (PL 38:1238.14 and 24).

15 Augustine, *Pecc. merit.* 2.32.52 (CSEL 60, 122.25).

16 Once in Quodvultdeus, twice in the so-called Ps-Fulgentius, both owing much of their words and thoughts to the bishop of Hippo.

17 Anne-Marie La Bonnardière, "Le verset paulinien Rom. v, 5 dans l'œuvre de saint Augustin," in: *Augustinus Magister. Congrès international augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954*, 11, CEAug.A 1–3 (Paris: Études augustinienes, 1954–1955), 657–665.

18 After him once in Prosper and Fulgentius, three times in Bede.

19 Once in Ambrose, Cassiodorus and others.

20 Augustine, *Serm.* 210.4 (PL 38:1049.35–39): *nemo assuit pannum novum vestimento veteri, ne maior scissura fiat: neque mittunt vinum novum in utres veteres, ne et utres rumpantur, et vinum effundatur; sed vinum novum in utres novos mittunt, et utraque servantur.*

21 Isidore, *Quaest.* (Reg. I), 10.6 (PL 83:400.24) and *Quaest.* (Reg. II), 2.3 (PL 83:411.26) quoting respectively Augustine, *Faust.* 22.87 (CSEL 25, 692.8) and Augustine, *Enarrat. Ps.* 143.2.47 (CSEL 95/5, 76).

22 With the exception of John 16:13.

is present in Augustine's *sermones* 267.1 and 270.2. More remarkable is the fact that Rom 5:5 and Eph 4:3 are also quoted in Augustine's sermons 269 and 270.<sup>23</sup>

In his article on Augustine's Pentecost sermons, Martin Hoondert<sup>24</sup> designated the relation which Augustine established between Matt 9:17 and Luke 5:37 (*vinum novum in utres veteres*) and Acts 2:13 (*hi musto pleni sunt*) as one of his nicest inventions. Both verses are linked together in two Augustinian sermons on Pentecost, 266.2 and 267.2, but in an identical wording they appear only in Augustine's *Serm. Guelferb.* 23.3 (not on Pentecost, but on Peter and Paul!);<sup>25</sup> in both sermons the preacher explicitly indicates that Christ's word was fulfilled by the miracle of Pentecost (*impletum/completum*).

To conclude this section I note that the combination of Bible verses, *l'orchestration scripturaire*,<sup>26</sup> might be a further argument in favor of Augustine's authorship. I give two examples from chapter two: First, John 1:14 and Phil 2:7 are Augustine's favorite authorities to prove Christ's divine and human nature; they are frequently put together in Augustine's sermons. And second, the combination of Acts 15:9 (the wording *fide mundans corda eorum* appears 12 times in Augustine)<sup>27</sup> and Matt 5:8<sup>28</sup> is remarkable: I have found five instances in Augustine.<sup>29</sup>

#### 4.3 *Exegesis and Argumentation*

We now come to our third point proving the sermon's authenticity: exegesis and train of thought. This section can be brief since, as we have seen from the biblical quotations, our sermon shares many motifs with the authentic sermons on Pentecost. I will focus on the third chapter and pick up a few

23 Rom 5:5: Augustine, *Serm.* 269.3; *Serm.* 270.4. Eph 4:2f.: Augustine, *Serm.* 269.2; *Serm.* 270.6.

24 Martin J. M. Hoondert, "Les Sermons d'Augustin pour le jour de la Pentecôte," *Aug(L)* 46 (1996), 291–310 (304–305).

25 Augustine, *Serm.* 299B.3 (MiAg 1, 518.9–12): *Dixerat enim dominus: Nemo mittit vinum novum in utres veteres. Et sciatis hoc fuisse completum. Iudaei stupentes et aliqui quasi deridentes dixerunt, nescientes quod dixerunt, hii musto pleni sunt.* – The words *hi musto pleni sunt* occur later in Ps-Cassiodore, *Comm. 1 Cor* 14 (PL 68:542.16) and Gregory, *Moral.* 23.11.20.58 (CCSL 143B, 1159).

26 Anne-Marie La Bonnardière, "La Cantique des cantiques dans l'oeuvre de saint Augustine," *REAug* 1 (1955), 225–237 (227).

27 Twice in other patristic authors including Jerome and Gregory.

28 The wording with *autem* and *quoniam* is attested twice in Augustine (*Enarrat. Ps.* 66.4.9; *Serm.* 127 [PL 38:711.23]) and after Augustine twice in Bede.

29 *Tract. Ev. Jo.* 68.3.6; *Enarrat. Ps.* 84.9.73; *Enarrat. Ps.* 109.8.22; *Serm. Dolbeau* 25.15 (258.308); *Trin.* 1.13.167; there are only two examples in other authors, namely Prosper and Peter Lombard (both are known to make large use of Augustine): Prosper, *Exp. Ps.* 120.26; Peter Lombard, *Comm. Ps.* 84.7 (PL 191:796.49).

examples. The phrase *unitas omnibus linguis loquitur* (3.9–10) is in the center of Augustine's understanding of Pentecost. It occurs in almost all his sermons on Pentecost and elsewhere.<sup>30</sup> The word *signum* (3.1) is a key word of Augustine's hermeneutics; the events of those days were a sign for what is reality today.<sup>31</sup> The signs reported in Scripture have ceased since the reality (*res*) has come. This thought underlies the subsequent argumentation. When the preacher discusses the problem why no one who has received the Spirit today speaks all languages, he touches upon a favorite topic of Augustine's preaching about Pentecost. For example, in *Serm.* 267.3 Augustine asks, *numquid modo fratres non datur spiritus sanctus* ("Isn't the Holy Spirit being given nowadays, then, brothers and sisters?")<sup>32</sup> and concludes his argumentation saying: *nemo ergo dicat: Accepi spiritum sanctum; quare non loquor linguis omnium gentium?* ("So none of you must say, 'I have received the Holy Spirit; why aren't I speaking with the tongues of all nations?'"). In spite of the close verbal echoes, which are marked by bold script, Augustine's sermon is not the source of this passage. For, whereas Augustine in that sermon turns to compare the Spirit with the soul of an individual, a motif absent from our text, the preacher of our sermon continues with what one should say against such an objection: *Loquor sane omnibus linguis* ("Of course I am speaking all languages"). This answer is closely related to a passage in Augustine's tractate on the Gospel of John (*Tract. Ev. Jo.* 32.7: *loquor plane*) and his *Enarrationes in Psalmos* (*Enarrat. Ps.* 147.19: *loquor omnium linguis, audeo tibi dicere*)<sup>33</sup> where he continues: *in corpore Christi sum, in ecclesia Christi sum*. Would it be thinkable for an ingenious preacher to pick

30 Cf. Augustine, *Enarrat. Ps.* 18/2.10.11–14 (CSEL 93/1B, 43): *quod tunc faciebat unus homo accepto spiritu sancto, ut unus homo linguis omnium loqueretur, hoc modo ipsa unitas facit: linguis omnibus loquitur*; Augustine, *Serm.* 175.3 (PL 38:946.53–55): *loquebatur enim tunc unus homo omnibus linguis; quia locutura erat unitas ecclesiae in omnibus linguis*; Augustine, *Serm.* 268–271; cf. also Alcuin, *Comm. Jo.* (PL 100:852.5): *quomodo vero unus tunc homo loquebatur omnibus linguis, ita modo unitas sanctae Ecclesiae omnibus loquitur linguis*; cf. Michael M. Gorman, "Rewriting Augustine: Alcuin's Commentary on the Gospel of John," *RBén* 119 (2009), 36–85 (62). – Ps-Fulgentius, *Serm.* 52 (PL 65:919.67–69): *ut dum unus homo variis loquitur linguis, regnatura unitas pulchritudinis in omnibus figuraretur ecclesiis*. – See Fritz Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (München: Heuber, 1933), 204f.; Andrea Bizzozero, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010), 280–282; Anthony Dupont, "The Presence and Treatment of *Gratia* in Augustine's *Sermones ad Populum* on the Liturgical Feast of Pentecost: Do Anti-Donatist and Anti-Pelagian Polemics Influence Augustine's Preaching?," *AT* 20 (2012), 217–240 (221).

31 On the distinction *tunc* . . . *nunc* cf. C. Müller, "Nunc-tunc," *AugL* 4 (2013), 237–243.

32 Translation by John E. Rotelle (ed.) and Edmund Hill (trans., notes), *Sermons* 3/7 (230–272B), *On the Liturgical Seasons*, WSA 3/7 (New York, NY: New City Press, 1993), 275.

33 I am quoting both passages with their larger context among the *similia* in the appendix.

up some verbal echoes from different (and rather remote) texts of Augustine and arrange them in an order which completely resembles Augustine's way of thinking?<sup>34</sup> When the preacher addresses his audience reminding them that they are what they are celebrating, he employs a motif which occurs in many authentic sermons, e.g. in his Easter sermon 230 where Augustine says: *Hic est dies quem fecit Dominus. Quod enim cantatis, vos estis, si bene vivatis* and then concludes his sermon with: *et habebitis lucem veritatis quae numquam occisum faciat in cordibus vestris*.<sup>35</sup>

#### 4.4 *Historical Context*

I turn now briefly to the historical background. The sermon gives little information as to its circumstances. From the prominent mention of John 16:7, we can speculate that this pericope of the Gospel was read that day.<sup>36</sup>

At the end of chapter three the preacher mentions heretics who are separated from the body of the Church and therefore do not have the Spirit. They ought to be identified with the Donatists, whom Augustine mostly had in mind when preaching on Pentecost (sermons 266, 267, 268, 269, 271). Thus, exhorting his flock to maintain unity and to avoid schism are motifs of his sermons on Pentecost. Two close parallels from rather remote works should underscore the affinity of this sermon with Augustine's thinking (both after quoting Rom 5:5): *Bapt. 3.16.21* (CSEL 51, 212.20–23): *non autem habet dei caritatem, qui ecclesiae non diligit unitatem, ac per hoc*<sup>37</sup> *recte intellegitur dici non accipi nisi in catholica spiritus sanctus*; and *Cresc. 2.12.15* (CSEL 52, 374.18–21): *unde merito creduntur hi qui extra ecclesiam baptismum ecclesiae perceperunt non habere spiritum sanctum, nisi cum ipsi ecclesiae in vinculo pacis per connexionem caritatis adhaerescunt*. Therefore, if our sermon turns out to be authentic, a date during the most

34 The same line of thought is to be found in many other sermons, e.g. *Enarrat. Ps. 130.5* and *Serm. Denis 19.11*. The passage of *Enarrat. Ps. 130* is a digression within the sermon on Psalm 130. – *Sermo Denis 19* (= 162A) deals primarily with the struggle between Catholics and Donatists and did not gain wide dissemination; it is preserved in only one manuscript (Napoli, Bibl. naz. cod. già Vienn. 14). The sermon was preached in Carthage in May/June 404. Pentecost was celebrated that year on June 5th.

35 *Serm. 230* (PL 38:1104.7–9, 15–16).

36 On pericopes of Augustine's sermons on Pentecost see Michael Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus: Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, SÖAW.PH 810; VKCLK, 29 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010), 133–139. Parts of John 16 were read during the liturgy before sermons 143–145; *ibid.* 303 and 320.

37 *Ac per hoc* is a phrase mainly used by African authors (Apuleius, Tertullian, Cyprian, Arnobius Maior, and particularly Augustine).



intense phase of Augustine's struggle with the Donatists (400–410) would be highly plausible.

#### 4.5 *Manuscript Transmission*

Finally, I will consider the manuscript transmission and the history of editions of this sermon. Some unfortunate decisions of scribes and editors have caused a large amount of confusion. As a first shortcoming, the original text was changed by an anonymous scribe at an early stage of manuscript transmission. From that point on, manuscripts preserve two different recensions (rec. 1 and 2).<sup>38</sup> They differ mainly in three points: Recension 2 contains a more elaborate but nevertheless quite clumsy *incipit*: The initial words *fratres carissimi hodierna die* appear to be an attempt of a scribe to give the sermon a more sermon-like *incipit* addressing the present audience and the actual day;<sup>39</sup> however, no Augustinian sermon begins with *fratres carissimi*, and the words *hodierna die* are superfluous before the subsequent relative clause *qua die* which refers to the *anniversaria sollemnitas*. The second difference is the passage in chapter 1 shared with Augustine's *sermo* 271. Obviously the anonymous scribe felt a reference to the logical biblical reading of Acts 2 was missing, copied it together with a few non-biblical lines from a neighboring sermon and integrated it into our sermon. Regarding the context, this passage, with its enumeration of *flatus*, *ignis* and *linguae*, better fits with *sermo* 271. Thirdly, at the end of chapter three the anonymous scribe omitted the anti-Donatist passage which appeared to be useless outside the North Africa of Augustine's time. Taking these observations into consideration, I am sure that recension 1 is the (more) original version whereas recension 2 was adapted for use in homiliaries outside Africa. Both versions were very similar, all the more reason, then, that they caused a lot of further problems.

The text was object of two contaminations; in a first step the original sermon (recension 1) was contaminated with the closely related *sermo* 271; in a second step the first editor contaminated the text which resulted from this contamination (recension 2) with the original version again and established a new version (recension 3) which is absent from manuscript tradition. To visualize the problems I ask the reader to take a look at this diagram.<sup>40</sup>

38 CPPM I, 968 (Ps-Augustine); 4876 (Ps-Fulgentius).

39 A similar phenomenon took place in e.g. *Serm.* 65 and *Serm.* 295 where liturgical homiliaries prefix the words: *fratres dilectissimi/carissimi*. See CCSL 41Aa, 375.

40 In the diagram I use the abbreviations according to Gryson (see note 6): (PS-)AU = (Pseudo-)Augustine, (PS-)FU = (Pseudo-)Fulgentius, s = *sermo*.

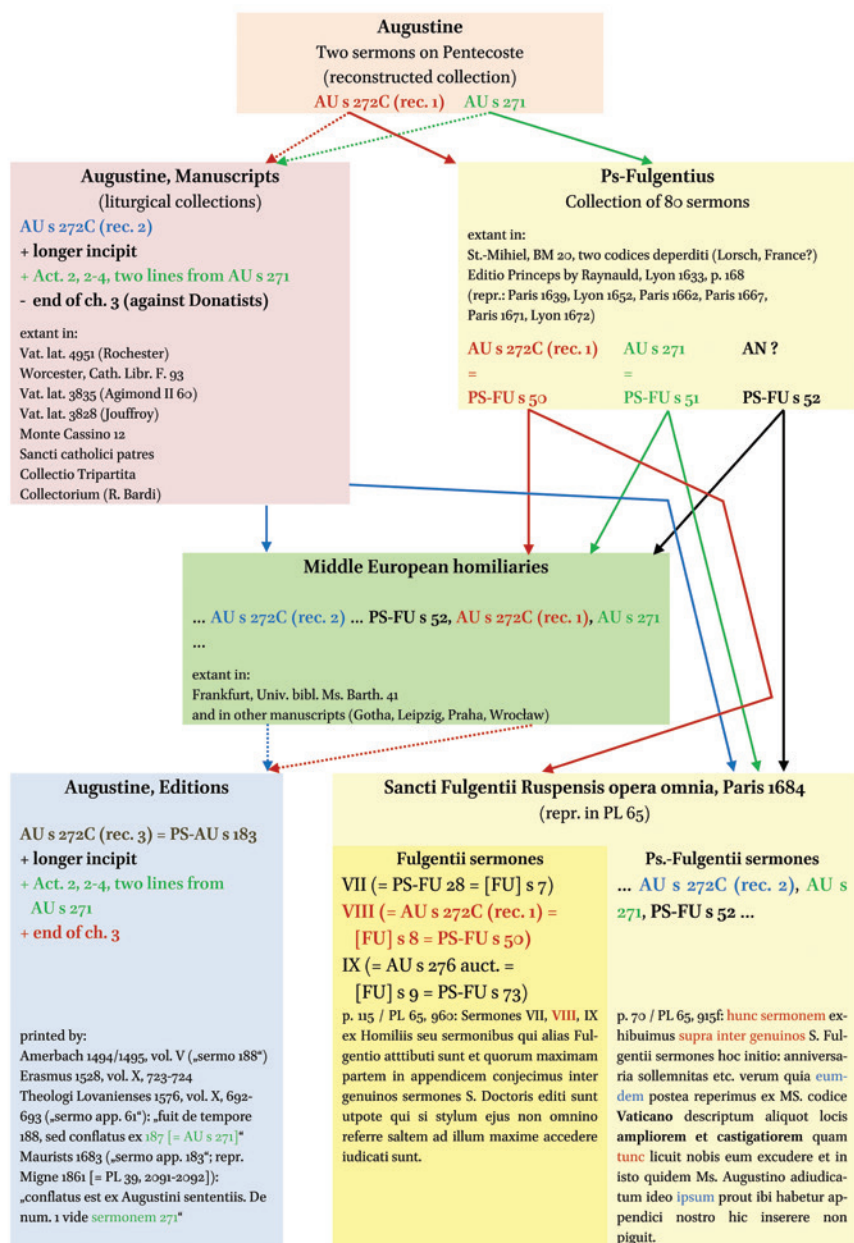


FIGURE 12.1 *Diagram of the manuscript transmission of two Augustinian sermons on Pentecost.*

Each box represents a type of manuscript or printed edition in which some homiletic texts were collected. On top you find a box which contains a reconstructed collection: recension 1 of our present sermon (which I now designate *Serm.* 272C) and *sermo* 271. These two sermons were used (as the dotted lines indicate) to construct the text of the second recension (in the pink box on the left) which has, as we have seen, a longer *incipit* and the interpolation from *sermo* 271, but was lacking the anti-Donatist end of chapter three. This text became very popular; it was transmitted by many manuscripts, most of them otherwise valuable sources of authentic Augustinian sermons, like the so called lectionary of Rochester (*Vat. lat.* 4951) and its relative from Worcester (*Cath. Libr. F.* 93), the eighth-century Roman patristic homiliary collected by Agimundus (*Vat. lat.* 3835), the famous homiliaries *Vat. lat.* 3828<sup>41</sup> and *Monte Cassino* 12, as well as the 12th century Cistercian collection *Sancti catholici patres*, and later on the *Collectio tripartita*, and the so called *Collectorium sermonum Augustini*, compiled in the 14th century by the Chancellor of the Sorbonne, Roberto de Bardis.

The original texts of the two authentic sermons on Pentecost were copied for the so-called collection of Ps-Fulgentius.<sup>42</sup> This liturgical collection was compiled probably in Africa during the sixth century from different sources. Among other sources, some authentic Augustinian sermons were used; thus, our two sermons were included in the collection, where they constitute items number 50 and 51 and were followed by an anonymous sermon on Pentecost, PS-FU *Serm.* 52, which derives from a different source. Today this collection of 80 sermons survives in only one manuscript, *Saint-Mihiel* 20. Two manuscripts are lost, the one, probably of French origin, was the model of the *editio princeps*, the other one, present in Lorsch in the 9th century, was perhaps the source of a certain type of Middle European homiliary (green box in the center); the Pentecost-section of these homiliaries is made up from different sources: we find texts from Leo, Maximus, Ps-Augustine, Ps-Chrysostom, but also the three representatives of the Ps-Fulgentius collection (PS-FU *Serm.* 52, AU *Serm.* 272C and AU *Serm.* 271) and the text of recension 2, which derives from an Augustinian source (related to the pink box on the left). This ample collection was disseminated in varying constellations in (Eastern) Middle Europe (Frankfurt am Main, Gotha, Leipzig, Prague, and Wrocław). The Frankfurt manuscript (*Universitätsbibliothek Barth.* 41), or a close relative, was the model for Amerbach's *editio princeps* of Augustine (left bottom: Augustine, editions). Amerbach obviously recognized the similarity of recension 1 and 2

41 On the two Vatican collections see Grégoire, *Homélieres liturgiques médiévaux* (see note 5), 343–392 (358) and 245–261 (255).

42 Grégoire, *Homélieres liturgiques médiévaux* (see note 5), 89–125 (120).

and, to make the confusion perfect, he combined them into a new text (recension 3), which contains not only the longer *incipit* and the interpolation from *sermo* 271 borrowed from recension 2, but also the end of chapter 3 from recension 1. It is this third recension that was reprinted by Erasmus, the Lovanienses and the Maurists; it is also this third recension which was the object of criticism as to its authenticity and was banished to the spurious sermons of the appendix.

The authentic text of our sermon, as it was transmitted by the Ps-Fulgentius collection, was printed for the first time in 1633 by the Jesuit Raynald; his edition was rapidly followed by several reprints. As a further shortcoming, the 1684 editor of Fulgentius intended to amplify the number of sermons assignable to the authentic Fulgentius, and so moved, for stylistic reasons only, three sermons from the Ps-Fulgentius collection to the genuine Fulgentius, among them our *sermo* 272C (rec. 1). In parenthesis, I have to mention that these three sermons derive from Augustine;<sup>43</sup> Augustine obviously seems to meet the editor's stylistic criteria of Fulgentius! However, modern scholars of Fulgentius regarded them as not worth being printed.<sup>44</sup> When the 1684 editor printed the Ps-Fulgentius collection, he declared he had come across a larger and, as he stated, more correct version (*ampliores et castigatiores*) in a Vatican manuscript (obviously a representative of recension 2, perhaps the homiliary of Agimundus) which he printed among the Ps-Fulgentius sermons. This exchange of texts made the series of confusions and shortcomings hopeless.

## 5 Conclusion

To conclude, the sermon passed through the hands of many scribes and editors, however no one of them can be blamed for having falsified the text deliberately, though they felt free to change it according to their opinions. It is only the Ps-Fulgentius tradition which preserved our sermon on Pentecost in the original recension. This comes as no surprise, for the collection is also the only

43 Fulgentius' *sermo* 7 (= Ps-Fulgentius, *Serm.* 28) is a *cento* made up from various Augustinian sermons (*Serm.* 285, 336, *Serm. Lambot* 18, perhaps *Serm.* 294 and *Enarrat. Ps.* 39 or a lost authentic sermon). Fulgentius' *sermo* 9 (= Ps-Fulgentius, *Serm.* 73) is a longer (and more original) version of Augustine, *Serm.* 276 on Vincent with a different *incipit* which prevented the editor from identifying it with the known version of Augustine's sermon; see François Dolbeau, *Augustin d'Hippone: Vingt-six sermons au peuple d'Afrique* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1996), 523.

44 Jean Fraipont, *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis Opera*, CCSL 91 (Turnhout: Brepols, 1968), ix: "manifestement inauthentique."

textual witness for *sermo* 271. If *sermo* 271 is an indisputably authentic text of Augustine, why should its neighbor not also be an authentic text of Augustine? There can be no serious objection against authenticity in the fact that the sermon circulated in a modified recension which enjoyed greater popularity than the original text.

As we have seen, none of the five criteria against which I checked our sermon yielded any obstacle to Augustine's authorship. Therefore, the sermon is with utmost certainty not a Ps-Augustinian text, but rather an authentic sermon by Augustine himself.

## 6 Text of Augustine, *Sermo* 272C<sup>45</sup>

rec. 1 = [FU] s 8

rec. 2 = PS-AU s 183

Loci sacrae  
scripturae

1. Anniversaria sollemnitatis agitur, qua die

1. Fratres carissimi hodierna die anniversaria sollemnitatis agitur, qua die

dominus noster Iesus Christus spiritum sanctum paracletum misit, quem discipulis ante promisit. Dixerat enim: *Non potest ille venire, nisi ego abiero*. Quadragesimo itaque die post resurrectionem suam, cuius sollemnitatem ante decem dies egimus, ascendit in caelum, nec immemor pollicitationis suae hodie misit spiritum sanctum, John 16:7

quem promisit. Centum viginti, qui simul fuerant congregati eandemque domini promissionem fideliter exspectabant, omnibus linguis locuti sunt. Sic quippe tunc

quo impleti sunt prius centum viginti, qui simul fuerant congregati eandemque domini promissionem fideliter exspectabant. **Scriptum est enim:** *Subito de caelo sonus factus est quasi ferretur flatus vehemens et visae sunt illis linguae divisae sicut ignis qui et insedit super unumquemque illorum et coeperunt linguis omnibus loqui quomodo spiritus sanctus dabat eis pronuntiare*. Flatus ille a carnali palea corda mundabat, ignis ille fenum veteris concupiscentiae consume-  
bat. Ita quippe tunc

Acts 2:2–4

<sup>45</sup> The text is a provisional offprint of my critical edition in CSEL 101 (119–133) in which I deal with the manuscripts in detail. On the two recensions see above.

20 deo placuit sancti spiritus significare praesentiam, ut qui eum accepisset, linguis omnibus loqueretur.

2. Prius itaque breviter videamus, quare dixit quando eum promisit: *Non potest ipse venire, nisi ego abiero.* Neque enim separabilis est a filio dei spiritus sanctus aut impotens erat eo praesente venire, a quo non potest omnino discedere. Sed quoniam discipulis adhuc infirmis formam servi dominus demonstrabat, in qua *verbum caro factum est et habitavit in nobis*, carnem vero domini etiam carnales poterant intueri, forma autem dei, in qua non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, non potest nisi ab spiritalibus cogitari, propterea dixit: *Non potest ille venire, nisi ego abiero*, tamquam diceret: ‘Quamdiu circa meam carnem occupatus est vester carnalis affectus, tamdiu meam divinitatem non suscipit spiritalis vester obtutus.’ Dono enim spiritus sancti promiserat eos introducendos in omnem veritatem, sicut scriptum est: *Fide mundans corda eorum. Beati autem mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt.* Abscessit itaque corporalis forma domini a corporalibus oculis eorum, ut per spiritum sanctum divinitas domini insinuaretur cordibus eorum.

3. Nunc deinde videamus, quare **tunc hoc erat signum** praesentiae spiritus sancti, ut qui eum accepissent linguis omnibus loquerentur. Neque enim etiam nunc **non datur spiritus sanctus**, et tamen qui eum accipiunt non loquuntur linguis omnibus, quo evidenti miraculo se illo tempore demonstrabat. Intelligendum est, fratres carissimi, hunc esse spiritum sanctum, quo *caritas diffunditur in cordibus nostris*. Et quoniam caritas ecclesiam dei congregatura fuerat toto orbe terrarum, quod **tunc etiam unus homo** poterat spiritum sanctum accipiens **linguis omnibus loqui, nunc spiritu sancto congregata ipsa unitas ecclesiae linguis omnibus loquitur**. Proinde si quisquam dixerit alicui nostrum: ‘**Accepisti spiritum sanctum: quare non linguis omnibus loqueris?**’ respondere debet: ‘**Loquor** sane omnibus linguis, quia in eo **sum Christi corpore, hoc est in ecclesia**, quae loquitur omnibus linguis.’ Quid enim aliud tunc deus significavit per spiritus sancti praesentiam, nisi ecclesiam suam linguis omnibus locuturam? Impletum est itaque quod promiserat dominus: *Nemo mittit vinum novum in utres veteres; sed vinum novum in utres novos mittunt, et utraque servabuntur.* Merito ergo cum audirentur linguis omnibus loqui, nonnulli dicebant: *Hi musto pleni sunt.* Iam enim facti fuerant utres novi, sanctitatis gratia renovati, ut vino novo, hoc est spiritu sancto, repleti linguis omnibus loquendo ferverent et ecclesiam catholicam per omnium gentium linguas futuram evidentissimo illo miraculo praesignarent.

Ac per hoc recte credun-  
 tur haeretici spiritum  
 25 sanctum non habere, qui  
 dividuntur a corpore,  
 quod per omnes gentes  
 linguis omnibus meruit  
 personare.

against the  
 Donatists

4. Hunc itaque diem sic celebrate tamquam membra unitatis corpo-  
 ris Christi. Non enim frustra celebratis, si hoc estis quod celebratis, illi  
 ecclesiae cohaerentes quam dominus implens spiritu sancto toto mundo  
 crescentem agnoscit suam et agnoscitur a sua, tamquam sponsus spon-  
 5 sam; non perdidit propriam, nemo ei supponit alienam. Vobis enim in  
 omnibus gentibus constitutis, hoc est ecclesiae Christi, membris Christi,  
 corpori Christi, sponsae Christi, apostolus dicit: *Sufferentes invicem in* Eph 4:2f.  
*dilectione, studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Videte quia  
 ubi praecepit ut sustineamus invicem, ibi posuit dilectionem, ubi spiri-  
 10 tum nominavit unitatis, ibi ostendit vinculum pacis. Haec est domus dei  
 de vivis lapidibus fabricata, in qua talem patremfamilias delectet habi-  
 tare, cuius oculos ruina divisionis non debet offendere.

## 7 Similia

### 7.1 Similia in Sermons on Pentecost (Serm. 266–272B)

1.11b–19b = Augustine, *Serm.* 271 (PL 38:1245.35–42): misit spiritum sanctum,  
 sicut scriptum est, quia *factus est subito sonus de caelo quasi ferretur fla-*  
*tus vehemens et visae sunt illis linguae divisae sicut ignis, qui insedit super*  
*unumquemque; et coeperunt linguis omnibus loqui, quomodo spiritus*  
*dabat eis pronuntiare* (Acts 2:2–4). Flatus ille a carnali palea corda mun-  
 dabat; ignis ille fenum veteris concupiscentiae consumebat; linguae illae  
 quibus loquebantur a spiritu sancto impleti, per omnium gentium linguas  
 futuram ecclesiam praesignabant

2.1–15: cf. Augustine, *Serm.* 270.2 (PL 38:1238.11–42): ubi primum illud admo-  
 neo caritatem vestram, ut aliquantum vos considerare non pigeat, quare  
 dictum sit ab ipso domino: *non potest ille venire nisi ego abiero*. . . quasi  
 vero alter ab altero separetur aut quando ad nos veniunt, ipsi angustias  
 patiantur, ac non potius nos dilatamur . . . videtur mihi quod discipuli circa  
 formam humanam domini Christi fuerant occupati et tamquam homines



in homine humano tenebantur **affectu**. Volebat autem eos affectum potius habere divinum atque ita de carnalibus facere spirituales; quod non fit homo nisi dono spiritus sancti . . . **spirituales** autem fieri non poteritis nisi **carnales** esse destiteritis. Carnales vero esse desistetis, si forma carnis a vestris oculis auferatur, ut forma dei vestris cordibus inseratur. Ex hac enim humana **forma** dominus, hoc est **forma servi**, *semetipsum exinanivit formam servi accipiens* (Phil 2:7) . . .

- 3.1–2: cf. Augustine, *Serm.* 267.2 (PL 38:1230.27–30): et **tunc hoc erat signum**, quicumque accipiebat spiritum sanctum, subito impletus spiritu linguis omnium loquebatur; Augustine, *Serm.* 270.6 (PL 38:1243.23–25): unde et ipsum adventus sui primum **signum** dedit, **ut illi qui eum acciperent**, etiam singuli **linguis omnibus loquerentur**
- 3.3: cf. Augustine, *Serm.* 267.3 (PL 38:1230.45–46): numquid modo, fratres, **non datur spiritus sanctus?**
- 3.8–10: cf. Augustine, *Serm.* 271 (PL 38:1246.14–17): quia sicut **tunc** qui **spiritum sanctum** percipiebat, **etiam unus homo linguis omnibus loquebatur**, sic et **nunc** per omnes gentes **omnibus linguis ipsa unitas loquitur**
- 3.10–11: Augustine, *Serm.* 267.4 (PL 38:1231.19–21): nemo ergo dicat: **Accepi spiritum sanctum; quare non loquor linguis omnium gentium?**
- 3.16–18: cf. Augustine, *Serm.* 267.2 (PL 38:1230.35–39): isti ebrii sunt, **musto pleni sunt**. Fidebant, et aliquid verum dicebant. Impleti enim erant **utres** novo vino. Audistis cum evangelium legeretur: **nemo mittit vinum novum in utres veteres**
- 3.18–19: Augustine, *Serm.* 266.2 (PL 38:1225.42–43): iam quippe illi pleni erant vino novo, quia facti erant utres novi
- 3.20–22: cf. Augustine, *Serm.* 271 (PL 38:1245.42–44 *vide supra ad 1.10b–19b*)
- 3.23–29: cf. Augustine, *Serm.* 269.2 (PL 38:1235.32–37): ideo linguis omnium gentium demonstrasse illo tempore praesentiam suam spiritum sanctum, ut etiam hoc tempore, quo se non ita demonstrat, non **eum intelligatur habere**, quamvis sacramento baptismi imbuatur, quisquis **ab unitate omnium gentium separatur**; Augustine, *Serm.* 271 (PL 38:1246.2–4): ab hoc itaque dono spiritus sancti prorsus alieni sunt, qui oderunt gratiam pacis, qui societatem non retinent unitatis
- 4.1–2: cf. Augustine, *Serm.* 270.6 (PL 38:1243.26–27): congregatur enim unitas corporis Christi ex omnibus linguis; Augustine, *Serm.* 271 (PL 38:1246.10–12): vos autem, fratres mei, **membra corporis Christi**, germina unitatis, filii pacis, **hunc diem agite laeti, celebrate securi**
- 4.5: cf. Augustine, *Serm.* 268.4 (PL 38:1233.42): nemo illi tollit suam, **nemo supponit alienam**

## 7.2 *Selected Similia in Other Works*

3.12: cf. Augustine, *Tract. Ev. Jo.* 32.7.1–24 (CCSL 36, 303–304): quid ergo, fratres, quia modo qui baptizatur in Christo, et credit in Christum, non loquitur omnium gentium linguis, non est credendus accepisse spiritum sanctum? absit ut ista perfidia tentetur cor nostrum. Certi sumus omnem hominem accipere; sed quantum vas fidei adtulerit ad fontem, tantum implet. Cum ergo et modo accipiatur, **dixerit** aliquis: ‘**Quare** nemo loquitur linguis omnium gentium?’ quia iam ipsa ecclesia linguis omnium gentium loquitur. Antea in una gente erat ecclesia, ubi omnium linguis loquebatur. Loquendo linguis omnium significabat futurum, ut crescendo per gentes loqueretur linguis omnium. In hac ecclesia qui non est, nec modo accipit spiritum sanctum. Praecisus enim et divisus ab unitate membrorum, quae unitas linguis omnium loquitur, renuntiet sibi; non habet. Nam si habet, det signum quod tunc dabatur. Quid est: det signum quod tunc dabatur? loquatur omnibus linguis. respondet mihi: ‘Quid enim? tu loqueris omnibus linguis?’ **Loquor plane**, quia omnis lingua mea est, id est eius corporis cuius membrum sum. Diffusa ecclesia per gentes loquitur omnibus linguis; ecclesia est corpus Christi, in hoc corpore membrum es; cum ergo membrum sis eius corporis quod loquitur omnibus linguis, crede te loqui omnibus linguis. Unitas enim membrorum caritate concordat; et ipsa unitas loquitur quomodo tunc unus homo loquebatur; Augustine, *Enarrat. Ps.* 147.19.5–26 (CSEL 95/5, 226–227): Quare non vis loqui omnium linguis? Ecce ibi omnes linguae sonuerunt. Quare modo cui datur spiritus sanctus non loquitur omnium linguis? Hoc enim tunc erat indicium venientis in homines spiritus sancti, ut linguis omnium loquerentur. Modo quid dicturus es, haeretice? . . . quare non apparet modo spiritus sanctus in linguis omnibus? Immo vero apparet in linguis omnibus. Tunc enim nondum erat ecclesia per terrarum orbem diffusa, ut membra Christi in omnibus loquerentur. Tunc implebatur in uno, quod praenuntiabatur in omnibus. Iam totum corpus Christi loquitur omnium linguis; et quibus nondum loquitur, loquetur. . . . **Loquor** omnium linguis, audeo tibi dicere. **In corpore Christi sum, in ecclesia Christi sum**

3.14–15: Augustine, *Civ.* 18.49.25–32 (CCSL 48, 647–648): conversatus est in terra quadraginta dies cum discipulis suis atque ipsis videntibus ascendit in caelum et post dies decem misit promissum spiritum sanctum; cuius venientis in eos qui crediderant tunc signum erat maximum et maxime necessarium, ut unusquisque eorum linguis omnium gentium loqueretur, ita significans unitatem catholicae ecclesiae per omnes gentes futuram ac sic **linguis omnibus locuturam**

Augustine, *Enarrat. Ps.* 130.5.13–17 (CSEL 95/3, 271): nec ideo modo **non datur spiritus sanctus**, quia linguis non loquuntur, qui credunt; ideo enim tunc oportebat ut linguis loquerentur, ut significarent omnes linguas Christo credituras: ubi impletum est quod significabatur, miraculum ablatum est

Augustine, *Serm. Denis* 19.11 (MiAg 1, 109.17–110.1): et **hoc erat signum** illo tempore acceperisse spiritum sanctum, si quis linguis omnium loqueretur. Numquid modo fidelibus **non datur spiritus sanctus?** . . . **quare modo linguis omnium non loquuntur** qui spiritum sanctum accipiunt . . . ? . . . dic mihi quare modo hoc non facit nisi quia aliquid significando faciebat? **Quid significabat nisi evangelium per omnes linguas futurum?**

3.23–29: Augustine, *Bapt.* 3.16.21 (CSEL 51, 212.20–23): non autem habet dei caritatem, qui ecclesiae non diligit unitatem, **ac per hoc recte** intellegitur dici non accipi nisi in catholica spiritus sanctus; Augustine, *Cresc.* 2.12.15 (CSEL 52, 374.18–20) . . . (Rom 5:5). Unde merito **creduntur** hi qui extra ecclesiam baptismum ecclesiae perceperunt **non habere spiritum sanctum**

# The Pentecost Feast in Sixth-Century Antioch

## *The Evidence of Patriarch Severus (512–518)*

Pauline Allen

The four homilies and eight hymns on the Feast of Pentecost composed by Severus of Antioch (512–518) provide valuable evidence of the development of the liturgical celebration of the feast after 451 CE, as well as Severus' place in the Greek-speaking tradition before him.<sup>1</sup> Liturgical evidence for the Feast of Pentecost in the sixth century is otherwise sparse; we have two homilies of Leontius, presbyter of Constantinople,<sup>2</sup> and one kontakion of Romanos the Melode.<sup>3</sup> After this there are no surviving Greek homilies on Pentecost for another four centuries until Emperor Leo the Wise (886–912) preached on the feast and composed a closely related homily on the Holy Spirit.<sup>4</sup>

To be noted is that *Homily* 25 was delivered by Severus on the Sunday of Pentecost, whereas the other three homilies, 48, 74, and 92, were preached on the Friday after Pentecost, called in the rubrics Golden Friday.<sup>5</sup> While these

- 
- 1 On Pentecost in Severus' time see Frédéric Alpi, *La route royale: Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512–518)*, I, BAH 188 (Beirut: Institut français du Proche-Orient, 2009), 558–559.
  - 2 Text in Cornelis Datema and Pauline Allen (eds.), *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae*, CCSG 17 (Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1987): *Hom.* 11 (CPG 7896), 339–365; *Hom.* 13 (CPG 4906), 389–406. Trans. Pauline Allen with Cornelis Datema, *Leontius Presbyter of Constantinople: Fourteen Homilies*, Byzantina Australiensia 9 (Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies, 1991), 136–166.
  - 3 *Kontak.* 49; José Grosdidier de Matons (ed. and trans.), *Romanos le Mélode: Hymnes*, v, SC 283 (Paris: Cerf, 1981), 182–207.
  - 4 See Theodora Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, The Medieval Mediterranean 14 (Leiden, New York and Cologne: Brill, 1997), 215–222; texts (*Hom.* 8 and 9) in *Ead.*, *Leo VI Sapiens Imperator Byzantinus: Homiliae*, CCSG 63 (Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press, 2008), 103–143. The catechesis delivered by Theodore the Studite (759–826) on the day is not a panegyric on the feast: Angelo Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* 11 (Rome: Typis Sacri Consilii Propagando Christiano Nomini, 1888), I, 19–24; Emmanuel Auvray, *Sancti Patris Nostri et Confessoris Theodori Studitis Praepositi Parva Catechesis* (Paris: Apud Victorem Lecoffre, 1891), 28–35. There are also two Ps-Chrysostomic homilies on the feast (CPG 4536, 4537), which cannot be dated.
  - 5 This designation is found also in the liturgical calendar of the Coptic and Syrian Nestorian churches: see Venance Grumel, *Traité d'études byzantines*, 1: *La chronologie*, BByz (Paris: Presses Universitaires de France, 1958), 334 and 341. It is attributed to the Syrian (including

rubrics in general seem to be sound, we cannot discount the possibility that with regard to the designation “Golden Friday” they reflect liturgical practices, particularly in Syria, later than the sixth century. Severus’ homilies, and also his hymns, survive to us in early Syriac translations from the Greek, but even so we discern a sophisticated and able dogmatician, exegete, pastor, and preacher.<sup>6</sup>

## 1 Homily 25<sup>7</sup>

*Homily 25*, delivered on Sunday 26 May 513,<sup>8</sup> opens with the observation, repeated later, that all church feasts commemorate the abolition of the sentence that hangs over humanity.<sup>9</sup> Severus stresses the fifty-day period between the Resurrection and Pentecost, which, like the Pasch, was also celebrated by the Jews, and adduces Lev 23:15–16 to prove his point. However, whereas the Jews began the celebration on the day after they offered the sheaves of the harvest, Christians count the fiftieth day from the day after the harvest, which is precisely the day of the resurrection.<sup>10</sup> The two loaves of offering

---

Nestorian) churches by Karl Holl, “Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche,” in *Id., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 11: *Der Osten*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1928; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), 155–203 (177–178), who points out that the designation “golden” is also found in the West: “Merkwürdig ist, dass auch im Abendland der Quatemberfreitag der ‘goldene’ Freitag heisst” (177).

6 For a general bibliography on Severus see my paper, “Severus of Antioch as Theologian, Dogmatician, Pastor, and Hymnographer: A Consideration of His Work on the Feast of the Ascension,” in: *God Went Up Today: Preaching the Ascension in Late Antique Christianity* ed. by Richard W. Bishop and Johan Leemans = *QL* 92/4 (2011), 361–375.

7 Text in PO 37/1:146–167. Greek catenae fragments in Françoise Petit (ed.), *La Chaîne sur la Genèse: Édition intégrale*, 11: *Chapitres 4 à 11*, TrEG 2 (Leuven: Peeters, 1993), 205–206, nr. 845; *Ead.* (ed.), *Sévère d’Antioche: Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l’Octateuque et sur les Règles*. Texte grec établi et traduit. Glossaire syriaque par Lucas Van Rompay, TrEG 14 (Leuven and Dudley, Mass.: Peeters, 2006), 12–14, nr. 9; 50–51, nr. 55; *Ead.* (ed.), *La Chaîne sur l’Exode: Édition intégrale*, 1v: *Fonds caténique ancien (Exode 15,22–40,32)*, TrEG 11 (Leuven: Peeters, 2001) 271, nr. 968. I am grateful to Dr. Reinhart Ceulemans (Leuven) for his proper insistence on the recognition of catenae material in this paper.

8 Possible readings for this feast were: Exod 31:18, Lev 23:10–17, Bar 3:38, Ps 19:9 (which the congregation is said to sing), and John 16:12–15.

9 Initial mention in PO 37/1:146.1–14 (text) and 147.1–14 (trans.); subsequently at 146.20–23 (text) and 147.20–23 (trans.); 158.21(text) and 159.21 (trans.); 160.6 (text) and 161.6 (trans.); 160.26 (text) and 161.26 (trans.).

10 PO 37/1:148.22–27. On the complex pre-history of the Christian feast of Pentecost see Georg Kretschmar, “Himmelfahrt und Pfingsten,” *ZKG* 66 (1954–1955), 209–253; Robert

prescribed by Lev 23:16–17 and now baked as one represent the one Christ in two natures. On the day of Pentecost two, not three, loaves of bread are offered to demonstrate the revelation of the two hypostases of Son and Holy Spirit, because the Father was known previously.<sup>11</sup> Severus stresses that the Spirit has its own power, essence, and glory and therefore has equality with the Father and Son.<sup>12</sup> This defence of the sovereignty of the Spirit, a *topos* in Pentecost homilies, probably originated at the time of the Arian controversy and often involves denunciations of Macedonius and the *pneumatomachoi*,<sup>13</sup> although these do not feature in Severus' preaching on the feast. To prove the sovereignty of the Spirit Severus cites John 16:13, 14 ("I have still many things to say to you but you cannot bear them now. When the Spirit of truth comes it will guide you into all the truth") and John 16:15 ("All that the Father has is mine; therefore I said that he will take what is mine and declare it to you").<sup>14</sup> With regard to the entire truth mentioned in the first citation, Severus asks rhetorically what it could be, other than the perfect revelation of the Trinity. An extensive exposition of Trinitarian theology follows before the preacher describes the fire that descended at Pentecost on the disciples as the same as that on Mt Sinai and the burning bush (Exod 3:1–5).<sup>15</sup> He then dwells at some

---

Cabié, *La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie (Tournai: Desclée, 1965); Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (New York: Pueblo Publishing Company, 1986), 57–77; Gerard A. M. Rouwhorst, "The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost," in: *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999: Ascetica, Gnostica, Liturgica. Orientalia*, ed. by M. F. Wiles and E. J. Yarnold, StPatr 35 (Leuven: Peeters, 2001, 309–322; Clemens Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origin of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*, SJ 5 (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2006).

11 PO 37/1:150.5–17.

12 PO 37/1:152.35–154.2.

13 For this suggestion see Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes*, SC 283 (see note 3), 190 note 1. For good examples of the use of this *topos* see Gregory of Nazianzus, *Or.* 41.9 (SC 358, 344–347); Severian of Gabala (PG 63:936–937); Leontius, *Hom.* 11 (CCSG 17, 347.16–19), and *Hom.* 13 (CCSG 17, 397.8–12).

14 PO 37/1:154.10–20. By contrast, in fifth-century Syrian monasteries it was John 14:15 that was a reading of the day: see Cabié, *La Pentecôte* (see note 10), 133.

15 PO 37/1:158.10–20. The burning bush, a parallel to the burning coal in Isa 6:6–7 which is exegeted by Severus in *Homily* 74, was not confined to homilies on Pentecost, but was a favourite image with the Fathers in their treatment of the humanity and divinity in Christ, a theme which Severus pursues relentlessly in his writings. Both Cyril (followed by Severus) and Nestorius, for example, used it to different ends: see Aloys Grillmeier with Theresia Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, 11: *From the Council of Chalcedon* (451)

length on the miracle of tongues at Pentecost: this marvel signifies that the good news should be preached to all peoples in their own languages, as well as an abolition of the division and confusion of languages in Babel, this last point being a favourite one among Greek homilists preaching on Pentecost.<sup>16</sup> After returning to the theme that all church feasts commemorate the abolition of a sentence, Severus explains that in honour of the Feasts of the Resurrection and Ascension Christians do not genuflect for any reason in their prayers during the fifty-day period leading up to the feast, but stand upright with outstretched hands. After Pentecost, however, in awe of the gift of the Spirit, they genuflect again,<sup>17</sup> especially because they are purified by the period of fasting.<sup>18</sup>

---

to Gregory the Great (590–604), part 2: *The Churches of Constantinople in the Sixth Century*. English trans. by Pauline Allen and John Cawte of *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 11/2 (Freiburg i. Breisgau: Verlag Herder, 1989) (London: Mowbray; Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1995), 82 note 197.

16 PO 37/1:158.21–160.25. Cf. Gregory of Nazianzus, *Or.* 41 (CPG 3010; SC 358, 350 [=PG 36:449C]). This homily was particularly influential in the history of Greek preaching on Pentecost, being used by Leo the Wise (see Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI* [see note 4], 216–217) and the tenth-century Typicon for the Great Church in Constantinople: see Juan Mateos, *Le Typicon de la Grande Église: Ms Saint-Croix no 40, X<sup>e</sup> siècle*, 11, OCA 166 (Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1963), 137 with note 4. For further parallels see Ps-Chrysostom, *2a Pent.* (CPG 4343.2; PG 50:467); Basil of Seleucia, *1 Pent.* (CPG 6665; Benedikt Marx [ed.], *Procliana: Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, MBTh 23 [Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1940], 100.24–26); Basil of Seleucia, *2 Pent.* (CPG 6666; PG 52:81); Ps-Chrysostom, *2 Pent.* (CPG 4537; PG 52:807–808). Cf. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI* (see note 4), 218. The theme of the division of languages in Old Testament time is also mentioned in Severus' *Hymn* 111-III-1 and 112-IV-1 (PO 6/1:150–151). The theme is well expressed in the prooimion to *Kontak.* 49 of Romanos (SC 283, 182): "The Most High, on coming down, confused the languages, separated the nations. When he distributed the tongues of fire, he called everyone to unity, and with a single voice we glorify the most Holy Spirit."

17 PO 37/1:162.26–164.23. The same theme is found in Severus' *Hymn* 108-1-VII (PO 6/1:147). See Cabié, *La Pentecôte* (see note 10), 111–113, on the history of renewed genuflection after Pentecost.

18 On the custom of re-assuming the usual fast after Pentecost see Cabié, *La Pentecôte* (see note 10), 108–111.



2 Homily 48<sup>19</sup>

In the manuscripts *Homily* 48 on Pentecost is assigned to (Golden) Friday, 23 May 514, and said to have been “delivered in the week following the Friday, the fast having been announced in advance as usual.”<sup>20</sup> This long homily, particularly rich in its exegesis, opens with reference to Isaiah’s portrayal of the Lord seated on a throne and the burning coal carried by the seraphim (Isa 6:1–6), which is given a christological explanation:<sup>21</sup> just as wood becomes fire when it is burned, so too is the union of human and divine in Christ, who after the incarnation became a divine and intellectual coal. There follows an exposition of the symbolism of fire in the Old Testament which the Jews failed to understand – such anti-Jewish polemic being a *topos* in homilies on the Ascension and Pentecost.<sup>22</sup> This is why the Holy Spirit appeared to the disciples as tongues of fire, showing that the one who spoke with Moses on the mountain was the Emmanuel, who has ascended and appeared in heaven as a burning coal, which Severus’ hearers can grasp with the tongs of knowledge, just as one of the seraphim took a burning coal from the altar with tongs (Isa 1:6).<sup>23</sup> It is significant, the patriarch argues, that at Pentecost the Spirit did not descend on the apostles on a mountain as in the case of Moses’ apparition, because they were already at the pinnacle of perfection, having been at the one time with God and the Word. In contrast, the Spirit came upon them in the lockable upper-story room of a house, to prove that they were friends and not

19 Text in PO 35/3:316–339. Greek catenae fragments in Françoise Petit (ed.), *La Chaîne sur l’Exode*, 1: *Fragments de Sévère d’Antioche*. Texte grec établi et traduit. Glossaire syriaque par Lucas Van Rompay, TrEG 9 (Leuven: Peeters, 1999), 40–41, nrs. 554 and 564; Petit, *Sévère d’Antioche* (see note 7), 142–147, nrs. 55 and 57.

20 PO 35/3:316, tit. With regard to the readings of the day, towards the end of the homily Severus says that the congregation has heard Acts 3:1–10 read out; another possible reading for the feast at this time is Matt 9:2–14, the cure of the paralytic, a passage which it is explicitly stated in the rubrics was read during *Homily* 74. See below.

21 PO 35/3:316.5–318.3. Isa 6:1, 2, and 8–10 is cited by Basil of Seleucia, 2 *Pent.* (CPG 6666; PG 52:808), who, however, does not avail himself of the image of the burning coal. In his debate with Julian of Halicarnassus Severus also used the exegesis of Isa 6:6–7 to stress the unity of Christ along the same lines as Cyril had done: see Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 11/2 (see note 15), 82–83.

22 PO 35/3:318.10–21. The polemic is discussed by Richard W. Bishop, “Anti-Jewish Polemic in Patristic Ascension Sermons in the Greek-speaking World,” paper delivered at the North American Patristics Society meeting, Chicago, May 2012.

23 PO 35/3:320.1–9.

servants.<sup>24</sup> This interpretation the preacher is able to substantiate nicely by reference to John 15:14 and 15: “No longer do I call you servants, for the servant does not know what his master is doing; but I have called you friends, for all that I have heard from my Father I have made known to you.”<sup>25</sup>

The tongues of fire (Acts 2:2, 3), Severus maintains, signify an interval between the old law and the new, as large as the difference between words articulated by the tongue on the one hand and the indistinct sound of trumpets on the other: in the old dispensation fire disappeared as quickly as it appeared, whereas at Pentecost it alighted on the apostles and filled them with the Spirit.<sup>26</sup> In contrast to other homilists, Severus does not transform the apostles from illiterate fisher-folk into instant professors of linguistics<sup>27</sup> but says that, being no cleverer or more articulate than the fish they caught, they were able to speak through the Spirit as their voice.<sup>28</sup> In accusing the apostles of being drunk on sweet wine (Acts 2:13), continues Severus as he echoes the real or feigned indignation of Greek-speaking homilists on the feast,<sup>29</sup> the Jews were speaking the truth in their blasphemy, for the sweet wine is the new wine that is the teaching of the Holy Spirit, of which the apostles have become receptacles. However, warns Severus in pursuing another well-worn homiletic theme for the feast, nobody should think that, because God descended in fire on Sinai and the Spirit appeared in tongues of fire at Pentecost, the divine substance is fire. In fact, he argues, in Scripture the Divinity is said to have been manifested in various ways,<sup>30</sup> a theme

---

24 PO 35/3:320.10–322.21.

25 PO 35:322.22–25.

26 PO 35/3:324.13–25.

27 As do, e.g., Gregory of Nazianzus, *Or.* 41 (CPG 3010; SC 358, 340); Severian of Gabala, *Pent.* (CPG 4211; PG 63:935); Leontius, 1 *Pent.* (CPG 7896; CCSG 17, 355.253–266). Cf. Romanos, *Kontak.* 49 (SC 283, strophe 16.202–204); Leo the Wise, *Hom.* 8 (Antonopoulou, 103–122); cf. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI* (see note 4), 218 note 320.

28 PO 35/3:324.26–326.13.

29 PO 35/3:326.26–328.30. Cf. John Chrysostom, *Pent.* (CPG 4343.1; PG 50:460–461); Basil of Seleucia, 2 *Pent.* (CPG 6666; PG 52:812); Proclus, *Pente* 2 (PG 52:812); Ps-Chrysostom, 2 *Pent.* (CPG 4537; PG 52:809–810); Leontius, 1 *Pent.* (CPG 7896; CCSG 17, 359.378–361.429); *Hom.* 12 (not in CPG; CCSG 17, 402.184–404.249). Cf. Leo the Wise, *Hom.* 8 (Antonopoulou, 103–122); cf. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI* (see note 4), 218 note 321. Same theme in Severus’ *Hymn* 114–VI–V (PO 6/1:153–154).

30 PO 35/3:330.12–332.27.

embraced by Gregory of Nyssa, John Chrysostom, Severian of Gabala, Proclus, Basil of Seleucia, Ps-Chrysostom, and Leontius of Constantinople.<sup>31</sup>

The patriarch could speak further on the topic, but will not, given that the catechumens are more numerous than usual<sup>32</sup> and in anointing them afterwards with oil<sup>33</sup> he has taken his time, so that he is now running behind schedule. Because they have been fasting, people are waiting to feast after the liturgy, although they should be thinking of higher things: on feast-days Severus himself has a more lavish meal than usual and sometimes invites guests, but this is not the primary purpose of the celebration.<sup>34</sup> He then notes that some of the congregation complain about the liturgy being at the ninth hour, while others say it suits them.<sup>35</sup> Severus reminds them that they have heard that Peter and John went up to the temple at the ninth hour (Acts 3:1–10), presumably a reading for the day that is central also to the Feast of Mid-Pentecost<sup>36</sup> and repeated in *Hom.* 74.<sup>37</sup> The congregation are urged to imitate these two apostles and to give alms to the lame as they go up to the temple.<sup>38</sup>

31 For details see Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI* (see note 4), 219 note 322, who, however, remarks that Leo himself does not use this theme.

32 Why this should be the case as late as the sixth century, particularly at Pentecost and not Easter, is not clear.

33 On the final anointing in the baptismal ritual, which took place after baptism, see Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), esp. 531 (Theodore of Mopsuestia) and 698 (Cyril of Alexandria and the Coptic rite); Robin M. Jensen, *Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual, and Theological Dimensions* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2012), 2, 77, 82, 98, 99, 171.

34 PO 35/3:332.28–334.25.

35 PO 35/3:334.26–336.16. On the preacher-audience interactions implied in these and other comments in Severus' homilies see Pauline Allen, "A Bishop's Spirituality: The Case of Severus of Antioch," in *Prayer and Spirituality in the Early Church*, ed. by Pauline Allen, Raymond Canning and Lawrence Cross, with B. Janelle Caiger (Brisbane: Centre for Early Christian Studies, 1998), 169–180 (178–180).

36 On the feast of Mid-Pentecost, which forms the subject of Severus' *Homily* 46 and *Hymn* 102-1-v, see Hubertus R. Drobner, "Die Festpredigten der Mesopentecoste in der alten Kirche," *Aug* 33 (1993), 137–170; *Id.*, "Wurzeln und Verbreitung des Mesopentecostes-festes in der alten Kirche," *RvAC* 70 (1994), 203–245; and the contributions by Jean-Marie Auwers and Martin Kaiser in this volume (see p. 87–119).

37 See below.

38 PO 35/3:336.27–338.7.

3 Homily 74<sup>39</sup>

Severus delivered *Homily* 74 on Pentecost on 12 June 515, according to the rubrics, which inform us that after the customary fast he preached on “Golden Friday”<sup>40</sup> on Acts 3:1–2, the ascent of Peter and John to the temple at the ninth hour and the cure of the lame man.<sup>41</sup>

This curious homily, the product of a stern and frustrated preacher, has very few festal elements. Severus takes as his starting-point Acts 3:1–2, where Peter and John go to the temple at the ninth hour and encounter the lame man at the Beautiful Gate.<sup>42</sup> Roux draws our attention to the fact that we have very little in the works of Chrysostom or Cyril with which to compare Severus’ exegesis in this homily.<sup>43</sup> Most of the homily is in fact taken up with the duty of almsgiving<sup>44</sup> and lameness: the eagerness of the lame man to jump at the word of God is contrasted scathingly with the limping of the congregation with regard to care of the poor, social justice, pagan cults, and avarice. The patriarch, apparently very irritated on various counts throughout the homily, juxtaposes the walking of the cured lame man in the stoa of Solomon with the inability of pagans to effect a similar cure in the stoa in Athens.<sup>45</sup> He acknowledges that some of his congregation do not like what he is saying because until he has finished preaching the eucharistic fast does not come to an end.<sup>46</sup> It is only towards the conclusion of the homily that Severus speaks about the present (unnamed) feast, reminding his listeners that it requires them to fast, pray, and feed the

39 Text in PO 12/1:97–111. Greek catena fragment in Petit, *Sévère d'Antioche* (see note 7), 126–127, nr. 38.

40 See above on the designation “Golden Friday”.

41 The reading from Acts may well have continued down to verse 11: see PO 12/1:105.11–13.

42 Cf. the end of *Hom.* 48.

43 René Roux, *L'exégèse biblique dans les Homélies Cathédrales de Sévère d'Antioche*, SEAug 84 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2002), 100 note 19; see further 100–104.

44 On homiletic exhortations to almsgiving see in general Richard Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice* (313–450), OCM (Oxford: Oxford University Press 2006); Pauline Allen, Bronwen Neil and Wendy Mayer, *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 28 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009); Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West 350–550 AD* (Princeton, N.J.: Princeton University Press 2012).

45 PO 12/1:105.15–107.4.

46 PO 12/1:107.15–108.15.

hungry Christ who waits continually at the church doors.<sup>47</sup> There seems to be a noticeable reluctance on the part of this congregation to resume the fast after Pentecost, although never is the feast-day named explicitly. Severus accuses them of barely being able to listen to him for an hour although he is doing his duty of preaching,<sup>48</sup> while for their part they berate their patriarch for not preaching regularly enough and having a feeble voice.<sup>49</sup> As in *Hom.* 48, there appears to be dissension in the congregation about the conduct of the liturgy of Pentecost.

#### 4 Homily 92<sup>50</sup>

It can be calculated that Severus delivered his *Homily* 92 on Pentecost on Friday 27 May 516. The rubrics do not state explicitly that this was Golden Friday, but do mention that the preaching took place at the ninth hour.<sup>51</sup>

The entire homily is less an exposition of Pentecost than a justification of the two periods of fasting that follow it: the first between Pentecost and the Friday after it, and the second, which could have been in place for up to seven weeks. Roux suggests that the grumbling of the congregation to the effect that the patriarch is imposing an extra burden on them by the fast immediately after the feast indicates that it was a custom that Severus himself was trying to introduce. However, this is not borne out by what we know from other locations, where the fast after Pentecost was normal (if not welcome).<sup>52</sup> For his part Alpi believes that Severus was particularly exacting with regard to the duration of the fast on that Friday.<sup>53</sup> Unfortunately we are not clear about the place of “Golden Friday” in the Antiochene liturgy at this time, but it is obvious

47 On the question whether beggars took up their stand at church doors or were in fact present in the congregation see Finn, *Almsgiving* (see note 44), 141–142.

48 PO 12/1:109.8–110.6. Cf. note 33 above on preacher-audience interactions in Severus.

49 PO 12/1:110.9–11. On the strain put on the preacher’s voice see Alexandre Olivar, *La prédication cristiana antigua*, BHer.FT 189 (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 868–872.

50 Text in PO 25/1:28–43.

51 To judge from frequency of citation, possible readings on this feast were: Matt 9:11–14 (the question about fasting posed to Jesus’ disciples by the Pharisees and the disciples of John), Eph 5:25–30, and Heb 2:14–16. Cf. *Hom.* 48, where the preacher focuses on Matt 9:2, 6, 14; it may be asked whether these were just convenient pericopes for advocating fasting or formed part of the lectionary for the day.

52 Roux, *L’exégèse biblique* (see note 43), 203. See the evidence from other locations in Cabié, *La Pentecôte* (see note 10), 108–113.

53 Alpi, *La route royale* (see note 1), 162.

from *Hom.* 48 that the congregation (and the patriarch) could break their fast after the synaxis on that day,<sup>54</sup> whereas Wednesdays and Fridays were normally fasting days. In this homily the Feast of Pentecost is mentioned only in the rubrics and alluded to at the end of the homily when the resumption of the fast is mentioned.<sup>55</sup> There is one short christological section,<sup>56</sup> after which the preacher denounces the illusion of Eutyches, illustrating, in Alpi's view, that Chalcedonians were not the only adversaries whom Severus had to counter in Antioch.<sup>57</sup> The considerable emphasis on the topic of bride and bridegroom explains the ending of the homily, where it is implied that in Matt 9:15 ("the days will come, when the bridegroom is taken away from them, and then they will fast") points up the relationship between the church and the congregation on the one hand, and the ascended Christ on the other.<sup>58</sup> Severus criticizes those in his congregation who complain about the fast and its length,<sup>59</sup> but praises the women of Antioch and other towns for their exemplary conduct: some fast every day, he says, and others every Wednesday and Friday, to the derision of their lax husbands.<sup>60</sup>

## 5 Concluding Observations

It was unfortunate that Cabié only had access to the titles of Severus' (as then unpublished) homilies on Pentecost and to the hymns, which led him to understand that Severus designated the last Sunday of the fifty-day period as Pentecost, since he was unaware of the three other homilies delivered on the following Friday.

While several of the stock themes of preaching on Pentecost are found in Severus' four homilies – the division occasioned by the tower of Babel and its dissolution by the tongues of the Spirit, the various roles of fire in Scripture, the sovereignty of the Spirit, the "drunkenness" of the apostles, new wine in old skins, the resumption of genuflection – he does not turn the apostles into instant linguistic experts as most homilists do, nor does he employ invective against Macedonius or the *pneumatomachoi*, but instead reserves his polemic

54 See *Hom.* 48 (PO 35/3:332.28–334.25). See further above on the discussion of *Hom.* 48.

55 PO 25/1:42.9–43.2.

56 PO 25/1:36.9–37.4.

57 Alpi, *La route royale* (see note 1), 285.

58 Cf. Roux, *L'exégèse biblique* (see note 43), 203.

59 PO 25/1:42.9–43.2.

60 PO 25/1:43.3–10.

for the Eutychians in *Hom.* 92. Compared with other homilists preaching on the feast, Severus avails himself of what we may guardedly term allegorical exegesis,<sup>61</sup> as seen by his somewhat fanciful treatment of the burning coal in *Hom.* 48 and the analogy of bride/groom and congregation/risen Christ in *Hom.* 92. If Severus' congregations in Antioch were accustomed to visit the graves of their deceased after the Pentecost liturgy, as those of Leontius of Constantinople were, there is no trace of this practice in his homilies or hymns.

With regard to the Pentecost liturgy in Antioch in the first quarter of the sixth century, we have noted the somewhat surprising number of baptizands awaiting the patriarch's chrism on this feast. While possible readings for the day can be suggested, only two of the four surviving homilies are truly festal, and the scriptural texts used by Severus do not align with those of the fifth- or sixth-century East Syrian lectionary tabulated in Cabié;<sup>62</sup> in particular the suggested reading there from John 14:15 finds no parallel in Severus' homilies or hymns. Thus we are not in a position to attempt a reconstruction of this part of the Antiochene lectionary in the sixth century. Similar uncertainty surrounds the origin and the name "Golden Friday", but Holl found it highly probable that this celebration and the forty-day fast following it were in place before the separation of the so-called Jacobite churches in the mid-sixth century.<sup>63</sup> This would go some way towards explaining the reluctance of Severus' congregations three or four decades earlier to fast after Pentecost, as well as the fact that the patriarch felt compelled to deliver an entire homily in justification of the (new) practice.

Whatever of the tantalising glimpses of liturgical development afforded us by Severus' Pentecost homilies, it is his profound and at times allegorical exegesis, particularly in *Hom.* 48, that secures him an eminent position in preaching on the feast and reinforces yet again his status as an Alexandrian in Antioch.<sup>64</sup>

61 I qualify this guardedly because, as Roux, *L'exégèse biblique* (see note 43), 210–211, points out, Severus himself never defines his biblical interpretations as allegories, because of pagan connotations.

62 Cabié, *La Pentecôte* (see note 10), 132–133.

63 Holl, "Die Entstehung der vier Fastenzeiten" (see note 5), 177–178. Cf. Anton Baumstark, "Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518," *RQ* 11 (1897), 31–66 (65). On the separation of the Syrian churches see Volker L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, OECs (Oxford: Oxford University Press, 2008).

64 The designation of Olivar, *La predicación* (see note 49), 188. Cf. Roux, *L'exégèse biblique* (see note 43), 213.



## Ecrire du Chrysostome

### *L'exemple de l'homélie 2 Sur la Pentecôte (CPG 4343.2)*

Nathalie Rambault

Parmi les œuvres complètes de Jean Chrysostome, figurent les deux seules homélies *De Pentecoste* jugées authentiques par les éditeurs anciens qui les publient à tort l'une à la suite de l'autre<sup>1</sup>. En fait, leur réunion dans les homiliaires n'est effective que très tardivement, à partir des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles<sup>2</sup>. Néanmoins, la tradition manuscrite les transmet à l'unanimité sous le nom de Chrysostome. Or il s'avère que l'homélie 2 est une composition scolastique tardive, mise à dessein sous le patronage de l'archevêque de Constantinople. Nous pensons lire un texte authentique car l'auteur puise dans un fond authentique. Mais il mêle à cet ensemble des fragments qu'il considère comme véritables alors qu'ils sont l'œuvre de Sévérien de Gabala<sup>3</sup> dont les homélies, prononcées entre 401 et 402 à Constantinople, sont passés sous le nom de Chrysostome dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Comme il fallut un certain temps pour en réunir des extraits avec des morceaux authentiques sous forme de

- 1 CPG 4343.1 et 4343.2. Voir Henry Savile, *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia* (Eton, 1610–1613), v, 602–610 et vi, 24–27 ; Fronton du Duc, *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia Graece et Latine coniunctim edita ex bibliotheca Henrici IV*, vi (Paris, 1624), 24–32 et 33–38 ; Bernard de Montfaucon, *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant, ad mss. Codices Gallicos, Vaticanos, Anglicanos Germanicosque ; necnon ad Savilianam et Frontonianam editiones castigata, praefationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata*, ii (Paris, 1718), 459–467 et 468–474 ; PG 50:453–464 et 463–469.
- 2 Parmi 37 manuscrits recensés pour CPG 4343.1 et 34 pour CPG 4343.2, les deux textes sont réunis dans le *Paris gr.* 1175 du XI<sup>e</sup> s., le *Vat. gr.* 564, codex du XII<sup>e</sup> s., originaire du Prodom de Constantinople, et cinq manuscrits très proches, *Escorial gr.* 258, *Paris. gr.* 1186, *Barocci* 241, *Paris. gr.* 772, *Barlaam* 138. Montfaucon et Migne établissent leurs éditions à partir des *Paris. gr.* 1175, 1186 et 772. Voir Nathalie Rambault, « Histoire du texte *Sur l'ascension du Christ* », in : *Jean Chrysostome, Homélies sur la résurrection, l'ascension et la Pentecôte*, éd. par Nathalie Rambault, sc 652 (Paris : Cerf, 2014).
- 3 Voir Sever J. Voicu, « L'immagine di Crisostomo negli spuri », in : *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren : Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, éd. par Martin Wallraff et Rudolf Brändle, AKG 105 (Berlin : De Gruyter, 2008), 61–98.
- 4 Voir Sever J. Voicu, « Il nome cancellato : la trasmissione delle omelie di Severiano di Gabala », *RHT.NS* 1 (2006), 317–333.

compilation thématique, la date de composition de *De Pentecoste 2* (= 2a *Pent.*) n'est probablement pas antérieure à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Comment écrivait-on du Chrysostome à cette époque tardive et de quel matériel disposait-on ? C'est la question à laquelle je vais tenter de répondre en examinant d'abord la provenance des fragments identifiés, puis en étudiant l'imitation stylistique et enfin, en montrant que l'homélie 2 est une réécriture de l'homélie 1.

## 1 L'auteur de l'homélie utilise des textes transmis à son époque sous le nom de Chrysostome

Parmi ces textes, figurent divers fragments exégétiques<sup>5</sup>. Combinés entre eux, ils procèdent à la démonstration d'une même idée. Le premier extrait est composé d'un passage de l'homélie *Pent.* de Sévérien de Gabala (CPG 4211 ; PG 63:935.8–17) et d'une citation de *Hom. Ps.* 96.5 (CPG 4190 ; PG 55:610.8–9) du même auteur. Ce texte est destiné à prouver à l'aide de l'exégèse de 1 Co 12,11 et 6, l'égalité entre le Père et l'Esprit.

2a *Pent.* (1.35–49) : Καὶ βοᾷ Παῦλος λέγων· « Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται. » « Καθὼς βούλεται », φησὶν, οὐ « καθὼς προστάττεται »· « διαιροῦν », οὐ « διαιρούμενον »· « αὐθεντοῦν », οὐκ αὐθεντούμενον. Τὴν γὰρ αὐτὴν ἐξουσίαν, ἥνπερ ἐμαρτύρησε τῷ Πατρὶ, ταύτην καὶ ἐπὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τίθησιν ὁ Παῦλος. Καὶ ὡς περ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς φησιν· « Ὁ δὲ Θεὸς ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν », οὕτως δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· « Πάντα δὲ ταῦτα, φησὶν, ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται » (Sévérien, *Pent.*, PG 63:935.8–17). Εἶδες ἀπηρτισμένην τὴν ἐξουσίαν ; Ὡν γὰρ ἡ ἐξουσία μία, δηλονότι καὶ ἡ αὐθεντία μία, καὶ ὧν ἰσότημος ἡ ἀξία, τούτων καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐξουσία μία (Sévérien, *Hom. Ps.* 96.5 [PG 55:610, 8–9]).

5 Quatre combinaisons de fragments exégétiques ont été identifiées : 1.35–49 ; 2.35–53 ; 2.74–123, développement destiné à expliquer pourquoi l'Esprit se manifeste dix jours après l'Ascension et tiré d'un montage de *Hom. Jo.* 78.1–3 et 77.3 (CPG 4425 ; PG 59:419–423 ; PG 59:414–415) ; 3.1–81 développe des idées présentes dans plusieurs textes que Chrysostome consacre à l'*agapè* : *Hom. 1 Cor.* 32.6–8 (CPG 4428 ; PG 61:272–276) ; *Hom. Jo.* 77.2–3 (PG 59:415–418) ; *Hom. Rom.* 27.3–4 (CPG 4427 ; PG 60:647–650 péroration) ; *Hom. 2 Tim.* 7.3 (CPG 4437 ; PG 62:639–641) ; *Hom. Heb.* 19.2 (CPG 4440 ; PG 63:141).

Les termes en gras correspondent parfaitement à ceux de Sévérien conservés dans certains manuscrits. L'auteur anonyme s'est donc contenté de recopier ce qu'il croyait être du Chrysostome.

Mais parfois notre auteur adapte à son propos le fragment utilisé. Ainsi l'exégèse de 1 Co 2,9 développée par Chrysostome dans *Prov.* 3.8–10<sup>6</sup>. Dans *2a Pent.* 2.35–53, ce texte est destiné à donner « la preuve la plus grande et la plus apte à montrer la dignité de l'Esprit » (2.54–55). L'anonyme emprunte au texte d'origine les trois citations (1 Co 2,9–11), la question préliminaire et le commentaire de la dernière citation. Il adapte le commentaire de la deuxième citation (1 Co 2,10) à son propos qui est de montrer l'identité de substance entre Dieu et l'Esprit-Saint.

*2a Pent.* 2.35–53

Alors, si l'œil n'a pas vu, si l'oreille n'a pas entendu, si le cœur n'a pu accueillir la connaissance des biens préparés pour ceux qui l'aiment, d'où, nous-mêmes, bienheureux Paul, pouvons-nous en acquérir la connaissance ? Attends un instant et tu l'entendras te prouver cela aussi ; car oui, il a ajouté : « Dieu nous les a révélés par l'intermédiaire de son Esprit. » Et il ne s'est pas non plus arrêté là ; mais, afin de nous montrer à la fois la grandeur de sa puissance et qu'il a la même substance que le Père et que le Fils, il dit : « Oui, l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. » Ensuite, voulant déposer en nous à partir d'exemples humains de façon plus précise son enseignement, il ajoute : « Qui en effet parmi les hommes connaît les pensées de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, celui qui est en lui ?

*Prov.* 3.8–10

« C'est ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme » Comment donc l'avons-nous connu, ô Paul ? Dis-nous et montre-nous qui nous a donné une si admirable connaissance. « Dieu, dit-il, nous les a révélés par l'intermédiaire de son Esprit. » Et, pour qu'on ne pense pas que l'Esprit sait seulement ce que Dieu nous a révélé par lui et qu'il ne possède pas toute puissance de connaître, il ajoute : « Oui, l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qui en effet parmi les hommes connaît les pensées de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, celui qui est en lui ?

6 *Prov.* 3.8–10 (SC 79, 76–78).

De même, les pensées de Dieu non plus, personne ne les connaît, si ce n'est l'Esprit de Dieu. » As-tu vu la parfaite exactitude de son enseignement ? De même en effet, dit-il, que ce qui est dans la pensée de l'homme, personne d'autre n'est capable de le connaître, mais cet homme-là seul connaît ses propres pensées ; de même, les pensées de Dieu non plus, personne ne les connaît, si ce n'est l'Esprit de Dieu.

De même, les pensées de Dieu non plus, personne ne les connaît, si ce n'est l'Esprit de Dieu. » De même que l'homme connaît ce qui le concerne lui-même, ce qu'il veut, ce qu'il a dans l'esprit et cela avec précision, de même l'Esprit-Saint possède, avec précision, toute l'inexprimable connaissance de Dieu.

Ces fragments exégétiques authentiques ou non sont cousus ensemble à l'aide de formules empruntées elles aussi aux textes alors connus sous le nom de Chrysostome. Pour montrer comment s'opèrent ces montages, je citerai un exemple dans l'exorde de l'homélie (2a Pent. 1.1–16). Chrysostome aime à souligner, dans ses homélies liturgiques, l'importance et la singularité de la fête célébrée<sup>7</sup>. Ainsi, afin de donner à son exorde l'allure d'un texte authentique, l'auteur anonyme combine quatre citations dont les termes clés se retrouvent dans plusieurs sermons de Chrysostome :

Μεγάλα, ἀγαπητοί, καὶ πάντα λογισμὸν ἀνθρώπινον ὑπερβαίνοντα (1) τὰ σήμερον ἡμῖν δωρηθέντα παρὰ τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ χαρίσματα (2). Διὰ τοι τοῦτο πάντες κοινῇ χαίροντες καὶ σκιρτῶντες ἀνυμνήσωμεν (3) τὸν ἡμέτερον Δεσπότην. Ἑορτὴ γάρ ἡμῖν καὶ πανήγυρις καὶ ἡ σήμερον ἡμέρα. Ὡς περ γὰρ ἐπὶ τῆς τῶν ὠρῶν καὶ τῶν τροπῶν ἐναλλαγῆς ἑτέρα τὴν ἑτέραν διαδέχεται (5), οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἑορτὴ ἑορτὴν διαδεχομένη, οὕτως ἡμᾶς εἰς ἀλλήλας παραπέμπουσι. Πρώην μὲν οὖν ἑωρτάσαμεν τὸν σταυρόν, τὸ πάθος, τὴν ἀνάστασιν, μετὰ ταῦτα τὴν εἰς οὐρανὸν ἄνοδον τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· σήμερον δὲ λοιπὸν εἰς αὐτὸ τὸ τέλος ἀπηντήσαμεν τῶν ἀγαθῶν, εἰς αὐτὴν τὴν μητρόπολιν ἐφθάσαμεν τῶν ἑορτῶν (4), εἰς αὐτὸν τὸν καρπὸν παρεγενόμεθα τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπαγγελίας [...]

- (1) λογισμὸν ἀνθρώπινον ὑπερβαίνοντα (surpassant toute pensée humaine): les termes exacts se retrouvent dans *Hom. Gen.* 15.2 (CPG 4409 ; PG 53:120.43) et *Hom. Gal.* 2.8 (CPG 4430 ; PG 61:648.15).

<sup>7</sup> Voir *Res. Chr.* 3.1–10 (CPG 4341 ; SC 651) ; *Ascens.* 2.1–7 (CPG 4342 ; SC 652) ; *Natal.* 1.1–14 (CPG 4334 ; PG 49:351).

- (2) τὰ σήμερον ἡμῖν δωρηθέντα παρὰ τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ χαρίσματα (les grâces qui nous sont offertes aujourd'hui par Dieu, dans son amour pour les humains) : Cf. *Stat.* 16.3 (CPG 4330 ; PG 49:165:3) : τοῦ Δεσπότου φιλανθρωπίας ἐστὶν χαρίσματα.
- (3) πάντες κοινῇ χαίροντες καὶ σκιρτῶντες (tous ensemble réjouissons-nous, bondissons) : L'expression de la joie à laquelle sont invités les fidèles s'exprime par le verbe σκιρτάω-ῶ accompagné d'un verbe comme χαίρω ou ἀγαλλιάω-ῶ : voir *Natal.* 1 (CPG 4334 ; PG 49:351.12) ; *Res. Chr.* 3.8–9 ; *Ascens.* (CPG 4342) 4.71–72. Les homélies festales pseudo-chrysostomiennes reprennent ce trait, voir par ex. *Pasch*<sup>8</sup>. 2.16 ; 3.3–4 (CPG 4408) ; 2 *Ascens.* (CPG 4532 ; PG 52:793.52 et 794.44).
- (4) εἰς αὐτὴν τὴν μητροπόλιν ἐφθάσαμεν τῶν ἑορτῶν (nous voici parvenus à la métropole même des fêtes) : Métaphore utilisée par Jean pour qualifier la fête de la nativité, voir *Beat. Phil.* 3 (CPG 4319 ; PG 48:752:52).
- (5) Le début de la comparaison est un montage : voir *Hom. Gen.* 6.5 (PG 53:59.66) et *Stat.* 9.2 (PG 49:106.44).

Ces formules correspondent la plupart du temps à des notions et métaphores fréquentes chez Chrysostome. Voici les exemples les plus remarquables :

- La notion de παρρησία (2a *Pent.* 3.71 et 89, péroraison) que Jean aime évoquer et que l'on trouve dans les péroraitions de deux homélies liturgiques, *Res. Chr.* (5.75) et *Ascens.* (5.82 ; 86 ; 117 [CPG 4342]).
- La métaphore du fardeau des péchés (1.29–30 : τὸ βαρὺ καὶ δυσῶδες τῶν ἁμαρτημάτων φορτίον le fardeau pesant et infect de nos péchés *Catech. ult.* 6.22.3<sup>9</sup>) est une métaphore chère à Chrysostome. Très rare avant lui<sup>10</sup>, elle revient plus d'une quarantaine de fois dans son œuvre<sup>11</sup>.
- La métaphore « le nuage de leur tristesse (τῆς ἀθυμίας τὸν ἔφος 2.112) » est familière à Jean. Le TLG fournit une dizaine de références.
- L'expression « fermant de tous côtés avec une muraille l'entrée au diable (πανταχόθεν ἀποτειχίσαντες τῷ διαβόλῳ τὴν εἴσοδον) » (3.85–86, péroraison) se retrouve dans le traité *Inan. glor.*<sup>12</sup>, où les cinq sens sont des portes sur

8 Ps-Chrysostome, *Pasch.* (CCPG 4408 ; SC 651).

9 Voir SC 50bis, 226.

10 Voir Irénée, *Frgm.* 21.4 ; Origène, *Frgm. Ps.* 1–150 [dubia] (Ps 22,1 et 2,13).

11 Voir par exemple *Beat. Phil.* (PG 48:754.1) ; *Diab. tent.* (PG 49:264.18 ; voir *Homélies 1–3 Sur l'impuissance du diable*, SC 560) et *Hom. Gen.* (PG 53:372.28 ; PG 54:435.55 et 630.6) ; *Catech. ult.* 2.19.4 et 4.12.14. Voir Laurence Brottier (éd.), *Jean Chrysostome: Sermons sur la Genèse*, SC 433 (Paris: Cerf, 1998), 368 note complémentaire.

12 *Inan. glor.* 27–28 (SC 188, 114).

lesquelles l'éducation doit poser « des vantaux et des barres de fermeture ». L'idée se retrouve dans les péroraisons de *Hom. Gen.* 9.3 (CPG 4562 ; PG 54:524.57) ; *Anna* 4.5 (CPG 4411 ; PG 54:666.46) et *Pasch.* 6.75–84.

Comme on peut le constater, l'auteur de l'homélie *2a Pent.* ne fait pas la différence entre les textes authentiques et ceux qui ne le sont pas. Pour lui, tous sont de Jean Chrysostome. De plus, l'agencement et le contenu des fragments exégétiques, l'utilisation de notions et de métaphores familières à l'univers de Chrysostome, laissent à penser que notre auteur puise dans des compilations destinées à recueillir des extraits de Chrysostome sous forme thématique (Esprit-saint, *agapè*, métaphores et notions etc.). L'étude de l'imitation stylistique opérée dans l'homélie rend d'ailleurs cette hypothèse vraisemblable.

## 2 « L'imitation » stylistique

Cette imitation se structure autour de l'emploi de métaphores inédites mais dont l'un des termes appartient habituellement au vocabulaire de Chrysostome :

- διδασκάλων τάγματα (*2a Pent.* 1.31–32) : les cohortes de ceux qui nous enseignent. Voir τάγματα ἀποστόλων, *Beat. Phil.* (PG 48:750.11) ; – μαρτύρων, *Exp. Ps.* 46.2 (CPG 4413 ; PG 55:211.20) ; – δικαίων, *Hom. 1 Cor.* 41.3 (CPG 4428 ; PG 61:358.17) ; – ἱερέων, *Reliq. mart.* (CPG 4441.01 ; PG 63:468.41) ; – πιστευόντων, *Hom. Rom.* 2.4 (PG 60:405.22) ; – προφητῶν, *Prov.* 17.12.3<sup>13</sup>.
- Τοῦ τῆς θεογνωσίας σπόρον (*2a Pent.* 2.145) : la semence de la connaissance de Dieu. 55 références dans les textes authentiques, où σπόρον a une valeur métaphorique pour désigner les réalités spirituelles<sup>14</sup>.
- τῆς ἀρετῆς τοῦς κλάδους (*2a Pent.* 3.25–26) : les rameaux de la vertu. Une dizaine de références dans l'œuvre authentique où κλάδους est employé sous forme de comparaison et non de métaphore<sup>15</sup>.

13 SC 79, 230.

14 4 références aux « semences de la piété », τὸν σπόρον τῆς εὐσεβείας (*Stat.* 4.1 [PG 49:60.21] ; *Prod. Jud.* [PG 49:383.32 et 391.22] ; *Hom. Matt.* [PG 57:467.36]) ; 11 références où σπόρον s'applique aux paroles du prédicateur à travers l'expression τὸν πνευματικὸν σπόρον (voir par ex. *Laz.* 6.2 [PG 48:1029.15] ; *Hom. Gen.* 6.1 [PG 53:54.55 et TLG *sub verbum*]). Cette métaphore s'applique aussi à la Grâce de Dieu (θεία χάρις) voir *Anom.* 12.1 (PG 48:802.58). Les autres occurrences désignent principalement les paroles du Christ (voir TLG *sub verbum*).

15 Par ex. : les conseils prodigués aux auditeurs comparés à un rameau chargé de fruits (*Stat.* 6.7 [PG 49:90.50]), les reliques des saints comparés aux rameaux de la vigne se déployant dans les airs (*Eust.* 2 [PG 50:600.55–56]), les corps des martyrs comparés à des arbres qui étendent leurs branches jusqu'au ciel (*Jul.* 4 [PG 50:672.49]), les rameaux d'un arbre com-

- τοῦ φθόνου τὴν πηγὴν (2a Pent. 3.47–48) : la source de la jalousie. Pour l'utilisation métaphorique du mot πηγὴ dans l'ensemble des textes attribués à Jean, le TLG fournit plus de 350 références sur les 400 emplois du mot.
- τοῖς τῆς ἀρετῆς περιβολαίοις (2a Pent. 3.7) : avec les vêtements de la vertu ; τοῦ φθόνου τὸ περιβόλαιον (2a Pent. 3.74–75) : le vêtement de l'envie. Voir τὸ περιβόλαιον ἀφθαρσίας, *Anom.* 8.111<sup>16</sup> ; – τῆς ψυχῆς, *Hom. Gen.* 21.6 (PG 53:184.41).
- τὸ παλαιὸν τῶν ἀμαρτημάτων ἔνδυμα (2a Pent. 3.79–80) : l'antique habit des péchés. Plus de 100 références où ἔνδυμα possède une valeur métaphorique dans les textes attribués à Chrysostome. Dans l'œuvre authentique, le terme désigne une réalité spirituelle en rapport avec l'aube baptismale (voir TLG). Τὸ παλαιὸν ἔνδυμα employé dans *Catech. ult.* 4.22.6<sup>17</sup>, désigne les péchés dont le port de l'aube baptismale symbolise la rémission. Cet « antique habit » s'oppose à « l'habit spirituel » (ἔνδυμα τὸ πνευματικόν) : *Catech. ult.* 4.22.11<sup>18</sup>. Dans les *spuria*, il désigne des réalités spirituelles indépendantes de toute référence au baptême ou aux qualités que doit acquérir le nouveau-baptisé (voir TLG).

Ces matériaux qu'aucune homélie chrysostomienne conservée ne mentionne mais dont chaque terme aurait pu trouver sa place sous la plume de Chrysostome se mêlent à des fragments à l'allure authentique, comme les raisonnements en trois parties qu'affectionne Jean. Au début de l'homélie, dans un développement expliquant la puissance divine de l'Esprit (2a Pent. 1.57–80), l'auteur introduit d'abord une comparaison avec un phénomène visible, comme le fait souvent Jean lui-même<sup>19</sup> : « Et, de même que le feu perceptible par les sens, chaque fois qu'il s'empare de l'argile molle, la transforme en un vase solide, eh bien de même aussi, le feu de l'Esprit, lorsqu'il s'empare d'une âme bien disposée, même s'il la trouve plus molle que l'argile, la rend plus résistante que le fer ; et celui qui, il y a peu, était souillé par la fange des péchés, il le fait paraître en un instant plus éclatant que le soleil » (2a Pent. 1.57–64). Le deuxième mouvement de la démonstration se poursuit par le recours

---

parés à la Charité (*Hom. Act.* 22.3 [PG 60:175.48]), les chrétiens, descendants des justes de l'Ancien Testament, sont comparés à des rameaux (*Hom. Rom.* 19.4 [PG 60:588.32]), le genre humain descendant d'Adam (*Hom. Eph.* 20.1 [PG 62:135.47]), l'amitié chrétienne comparée aux rameaux d'un arbre (*Hom. 1 Thess.* 2.4 [PG 62:405.21]). Voir TLG *sub verbum*.

16 *Anom.* (SC 396, 176).

17 SC 50bis, 193.

18 SC 50bis, 194.

19 Voir SC 652, 334–335 « images et ekphraseis », note complémentaire.



à l'écriture et l'appel à la réflexion comme en a coutume Chrysostome<sup>20</sup> : « Et c'est en nous enseignant cela que le bienheureux Paul proclamait : « Ne vous y trompez pas ! ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les dissolus, ni les prostitués, ni les accapareurs, ni les voleurs, ni les ivrognes, ni les calomnieurs, ni les rapaces n'hériteront du royaume de Dieu ». Et, après avoir comptabilisé avec soin pour ainsi dire toutes les formes du vice et enseigné que ceux qui sont soumis à de si grands péchés deviennent étrangers au royaume, il a aussitôt ajouté : « Et certains d'entre vous, vous étiez cela, mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés ». Comment et de quelle manière ? Dis-le car c'est ce qu'il faut chercher : Au nom du Seigneur Jésus Christ, dit-il, et au nom de l'Esprit de notre Dieu » (2a Pent. 1.64–76). Enfin, troisième volet de la démonstration, la conclusion formulée sous forme de questions orientées est une démarche qui se rencontre chez Jean Chrysostome<sup>21</sup> : « As-tu vu la puissance du Saint-Esprit, mon bien-aimé ? As-tu vu que l'Esprit saint a fait disparaître tous ces vices, et que, ceux qui auparavant étaient abandonnés par suite de leurs propres péchés, ensemble il les a élevés à l'honneur le plus haut ? » (2a Pent. 1.76–80). Une progression identique est à l'œuvre dans bien d'autres passages de l'homélie 2a<sup>22</sup>.

Enfin, autre trait du style de Chrysostome, on retrouve, omniprésent dans cette homélie, son souci constant de placer l'auditeur au centre de son discours. Ce souci s'exprime à travers l'usage de ἀγαπητοί (2a Pent. 1.1), ἀγαπητέ (2a Pent. 1.77), l'utilisation abondante de questions à la deuxième personne pour guider l'auditeur dans les démonstrations<sup>23</sup>, et dans l'usage fréquent de la première personne du pluriel<sup>24</sup>. Les questions à la deuxième personne se déploient selon un rythme anaphorique fréquemment utilisé à partir du v<sup>e</sup> siècle et que l'on rencontre plus de 400 fois chez Jean surtout dans les homélies sur la Genèse et les homélies sur les Psaumes dans lesquels l'auteur de 2a Pent. a puisé pour composer son texte. Ces questions rhétoriques sont concentrées dans la première moitié de l'homélie et viennent systématiquement, après une citation, suggérer la lecture qui doit en être faite :

20 Voir SC 652, 327–328 « questions », note complémentaire.

21 Voir par ex. *Res. mort.* 7.40–77 (SC 651); *Ascens.* 2.73–86 (CPG 4342; SC 652, 166).

22 Voir par exemple, la démonstration de l'égalité entre l'Esprit, le Père et le Fils (2.1–34) émaillée de questions orientées et de citations bibliques ; ou encore l'explication sur la nécessité d'un délai de dix jours entre l'Ascension et la descente de l'Esprit (2.72–123).

23 Voir 2a Pent., εἶδετε (1.18) ; εἰπέ μοι (1.25 ; 74) ; εἶδες (1.46 ; 76 ; 77 ; 2.15 ; 16 ; 50) ; ὅρα 3.12 ; 54 (SC 652, *passim*).

24 Voir 2a Pent. 1.4–5 ; 10 ; 13–15 ; 27–32 ; 3.4–10 ; 20–22 ; 3.70–77 (SC 652, *passim*).

- 2a Pent. 1.18–19 : Εἶδετε κηδεμονίαν δεσπότου ; Εἶδετε<sup>25</sup> φιλανθρωπίαν ἄφατον ; (après citation de Jn 16,7)
- 2a Pent. 1. 46 : Εἶδες ἀπηρτισμένην τὴν ἐξουσίαν ; (après citation de 1 Co 12,11 ; 6)
- 2a Pent. 1.76–80 : Εἶδες τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν δύναμιν, ἀγαπητέ ; Εἶδες ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον πᾶσαν τὴν κακίαν ταύτην ἠφάνισε, καὶ τοὺς πρότερον προδεδομένους ὑπὸ τῶν οἰκείων ἀμαρτημάτων, ἄθρόον εἰς τὴν ἀνωτάτω τιμὴν ἀνήγαγε ; (après citation de 1 Co 6,9–11)
- 2a Pent. 2.15–17 : Εἶδες ὁμότιμον τὴν ἐξουσίαν ; Εἶδες συμφωνίαν ἀπηκριβωμένην ; Εἶδες τῆς Τριάδος τὸ ἀδιαίρετον ; (après citation de Mt 28,19)
- 2a Pent. 2.50 : Εἶδες διδασκαλίαν ἀπηρτισμένην ; (après citation de 1 Co 2,11)

La place uniforme de ces questions dans le texte, leur fréquence et leur concentration dans les quatre-vingt premières lignes, laisse à penser que l'auteur de l'homélie n'est qu'un lecteur superficiel de Chrysostome. En effet, dans les homélies authentiques délivrées devant un auditoire, les formules introduisant les questions sont plus variées et sont placées à l'intérieur d'un raisonnement. Elles introduisent une explication importante et permettent de corriger des préjugés ou de préciser une idée étrangère à la mentalité des auditeurs<sup>26</sup>. Rien de tel dans 2a Pent.

La plupart du temps, l'auteur a cherché à imiter des éléments qui nous instruisent sur la manière dont était perçu le style de Chrysostome, après le VI<sup>e</sup> siècle, à travers les ouvrages de compilations, florilèges, *eclogae*, *margari-tai* : usage de certaines métaphores privilégiées, place centrale accordée à l'auditoire et raisonnements en trois parties. En outre, l'auteur anonyme a puisé dans *De Pentecoste* 1 (= Pent.) au point d'en proposer une réécriture.

### 3 Une réécriture de l'homélie *De Pentecoste* 1

La comparaison des deux textes met en lumière la volonté de reprendre des idées et des termes de l'homélie 1 (CPG 4343.1). Voici consignées dans le tableau suivant, quelques-unes de ces reprises :

25 Anaphore de εἶδετε offrant une vingtaine d'occurrences dans le TLG sous le nom de Chrysostome.

26 Voir sc 652, 327–328 « questions », note complémentaire.

**2a Pent. (CPG 4343.2)**

*Reprise de termes :*

1.19–21 : Πρὸ δέκα τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνήλθεν εἰς τὸν οὐρανόν, τὸν βασιλικόν ἀνέλαβε θρόνον.

1.77–78 : Εἶδες ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον πᾶσαν τὴν κακίαν ταύτην ἠφάνισε [...]

2.2–3 : τοὺς βλασφημεῖν ἐπιχειροῦντας τοῦ Πνεύματος τὴν ἀξίαν.

2.151 : ὁ γεωργὸς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως

*Reprise d'idées :*

L'existence du clergé témoigne de la présence de l'Esprit-saint dans l'Eglise

1.30–32 : διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ἱερέων βλέπομεν χορούς, διδασκάλων ἔχομεν τάγματα.

Les bienfaits du Saint-Esprit

1.32–35 : C'est de cette source-là que proviennent à la fois les dons des révélations et *les grâces des guérisons*, et toutes les grâces restantes, toutes celles qui, habituellement, ornent l'Église de Dieu [...]

Les humains ont accès à la condition angélique

1.51–56 : par le don de l'Esprit, d'humains nous sommes devenus des anges, nous qui sommes accourus vers la grâce, sans avoir été changés quant à notre nature, mais, ce qui

**Pent. (CPG 4343.1)**

2.102 : ἡ φύσις ἡ ἡμετέρα πρὸ δέκα ἡμερῶν εἰς τὸν θρόνον ἀνέβη τὸν βασιλικόν.

3.77–78 : Εἶδες ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὴν κακίαν ἀπασαν ἐκείνην ἀπήλειψε ;

4.1–2 : οἱ βλασφημοῦντες τοῦ Πνεύματος τὴν ἀξίαν.

2.42–44 : ἀλλὰ τὴν ἀνθρωπίνην πείθουσαι φύσιν τὸν καρπὸν τῆς ἀρετῆς τῷ τῶν ἀνθρώπων ἀποδοῦναι γεωργῷ

4.19–20 : Εἰ μὴ Πνεῦμα ἅγιον ἦν, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐκ ἦσαν.

2.55–101 ; 3.1–2. Le pouvoir de guérison des apôtres est cité au 2.67–71 ; 77–91.

2.44–50 : Et ceux qui ont recueilli les gouttes de là-bas, ont aussitôt oublié leur propre nature et immédiatement toute la terre a été remplie d'anges, non pas d'anges venus du ciel, mais d'anges qui, dans un corps humain, montraient la vertu des

est beaucoup plus admirable (ἀλλ' ὁ πολλῷ θαυμαστότερόν ἐστι), c'est en demeurant dans la nature humaine que nous montrons le genre de vie des anges.

puissances sans corps. Ces anges, en effet, ne sont pas descendus ici-bas, mais, ce qui est beaucoup plus admirable (ἀλλ' ὁ πολλῷ θαυμαστότερον ἦν), ce sont ceux d'en-bas qui sont montés jusqu'à la vertu des anges.

Mais les emprunts ne s'arrêtent pas là. *2a Pent.* cherche à compléter *Pent.* Elle développe des idées annoncées dans cette homélie mais que Chrysostome n'a pas mises en œuvre aussi précisément qu'il l'aurait souhaité, faute de temps. Il le déplore d'ailleurs en ces termes : « J'aurais voulu parler aussi du sujet de la fête, montrer enfin ce qu'est la Pentecôte, pourquoi la grâce est donnée en cette fête, pourquoi sous forme de langues de feu et pourquoi après dix jours. Mais je vois que l'instruction prendrait trop de temps. Aussi mettrai-je un terme à mon propos, après avoir ajouté quelques mots » (*Pent* 5.1–6). Il s'est en effet étendu longuement sur des aspects événementiels, évoquant le problème de la fréquentation de l'église, pour en venir à distinguer fêtes juives et fêtes chrétiennes. Ces éléments sont restitués dans l'homélie 2<sup>27</sup>:

- « J'aurais voulu parler aussi du sujet de la fête »<sup>28</sup>: aujourd'hui enfin, nous voici parvenus au comble même des biens, nous voici arrivés à la métropole même des fêtes, voici que nous touchons au fruit même de la promesse du Seigneur : « Car si moi je m'en vais, dit-il, je vous enverrai un autre consolateur, et je ne vous laisserai pas orphelins ». Avez-vous vu la sollicitude du Maître ? Avez-vous vu son ineffable amour pour les humains ? Il y a dix jours, il est monté au ciel, a pris possession du trône royal, a repris son siège à la droite du Père et aujourd'hui, il nous accorde la venue de l'Esprit Saint et, par son intermédiaire, il nous procure du haut du ciel mille biens. (*2a Pent.* 1.13–24)
- « J'aurais aussi voulu [...] montrer ce qu'est la Pentecôte »<sup>29</sup>: *2a Pent.* 1.25–80.
- « Pourquoi la grâce est donnée après dix jours »<sup>30</sup>: *2a Pent.* 2.74–103.

27 Les fragments identifiés comme appartenant aux textes signalés entre crochets, sont soulignés et leur référence est donnée dans l'ordre du texte.

28 *Pent.* 5.1–2 (CPG 4343.1).

29 *Pent.* 5.2 (CPG 4343.1).

30 *Pent.* 5.4 (CPG 4343.1).

- « Pourquoi la grâce est donnée sous forme de langues de feu »<sup>31</sup>: *2a Pent.* 2.113–123.
- « Pourquoi la grâce est donnée en cette fête »<sup>32</sup>: Il est apparu « comme des langues de feu » à cause de l'épine du péché qui pullulait en nous. De même en effet que la terre, lorsqu'elle se trouve être grasse et féconde mais n'est pas labourée, montre une abondante production d'épines, de même notre nature également, bien que bonne grâce au créateur et propre à produire le fruit de la vertu, mais ne recevant ni la charrue de la piété ni la semence de la connaissance de Dieu, a engendré l'impiété comme des épines et toutes autres broussailles improductives. Et de même que souvent la surface de la terre n'apparaît plus à cause de la multitude d'épines et de mauvaises herbes, de même aussi la noblesse et la pureté de notre âme n'était pas visible jusqu'à ce que, le cultivateur de la nature humaine étant arrivé et ayant envoyé le feu de l'Esprit, il l'eût purifiée et préparée à accueillir convenablement la semence céleste. (*2a Pent.* 2.137–154)

Comme on le voit, la structure de *2a Pent.* est construite autour du développement de thèmes annoncés dans l'homélie authentique. Postérieure au VI<sup>e</sup> siècle, elle en est une version complémentaire, composée à partir de morceaux authentiques – vestiges fragmentaires d'une ou plusieurs homélies aujourd'hui perdues, de citations de Chrysostome – puisés probablement dans des florilèges, des recueils d'*eclogae* et de *margaritai*, cousus avec des formules et un art de la composition reflétant des goûts postérieurs à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Dans quel but cette œuvre scolastique a-t-elle été écrite ? Pour S. J. Voicu, cette composition cherche à avaliser des pratiques liturgiques tardives en les mettant sous le patronage de Jean Chrysostome<sup>33</sup>. Hypothèse complémentaire : elle pouvait être destinée à la lecture lors de l'office de Pentecôte ou dans les monastères, car, dépouillée de tout paragraphe de circonstance, elle développe les thèmes laissés en suspens par Chrysostome dans l'homélie authentique. Aussi est-elle beaucoup mieux adaptée que son modèle authentique à une lecture liturgique.

---

31 *Pent.* 5.3–4 (CPG 4343.1).

32 *Pent.* 5.3 (CPG 4343.1).

33 Voir Voicu, « L'imaginaire » (voir note 3), 79–82.

## Pentecost and the Senses

### *A Hermeneutical Contribution to the Visual Medium and the Sensorium in Early Medieval Manuscript Tradition*

Barbara Baert

In that wasted time lies the truly important, in the gratuitous and apparently superfluous, beyond the limit where you feel satisfied, or where you get tired or give up, often without even realising it. At the point where you might say to yourself that there can't be anything else.

JAVIER MARÍAS, *Fever and Spear* (volume one of *Your Face Tomorrow*), translated by Margaret Jull Costa (New York, NY: Penguin Modern Classics, 2005), 272.



In his preface to the book *Fluid Flesh*, James Elkins wrote: “it’s a sign of health if art history can address large scaled questions.”<sup>1</sup> The investigation of the iconography of the event of Pentecost undoubtedly answers this challenge. Not only is the theme *large scaled*, it unmistakably holds the capacity for reflection upon the hermeneutic relationship between word and image, between the medium as visibility and invisibility, between the sense of speech and the sense of sight. This hermeneutic relationship forms the interdisciplinary *interspace*.

#### 1 Pentecost and the Visual Medium: Hermeneutic Reflections

The *interspace* is the hermeneutic space that arises when the word turns into the image. Or rather: when the word empties itself into a plastic medium. The vocabulary and methodology needed to locate the hermeneutic of this

<sup>1</sup> Barbara Baert *et al.* (eds.), *Fluid Flesh: The Body, Religion and the Visual Arts*, Lieven Gevaert Studies in Photography and Visual Studies 8 (Leuven: Leuven University Press, 2009), ix; Barbara Baert, Ann-Sophie Lehmann and Jenke van den Akkerken, “A Sign of Health: New Perspectives in Iconology,” in: *New Perspectives in Iconology: Visual Studies and Anthropology*, ed. by Barbara Baert, Ann-Sophie Lehmann and Jenke van den Akkerken, Iconologies 1 (Brussels: ASP, 2011), 7–14.

'turning into' is provided by the interdisciplinary interaction of art history and the theology of the image.<sup>2</sup>

In the Christian theory of the image, the emptying or *oikonomia* reflects the principle of the Incarnation, in which the Invisible empties itself in visibility and humbles itself to the tangibility of flesh.<sup>3</sup> Christian monotheism is known less for iconoclasm than for celebrating its opposite: iconophilia. It was in Constantinople that a woman, Empress Irene, in 787 brought the first wave of the iconoclast disputes to an end.<sup>4</sup> She determined that the figurative image is not a taboo, but a gift.<sup>5</sup> After all, the second and third dimensions of the figurative are not inimical to an ineffable God, but an indirect reference to that which characterizes this God: the outpouring of his own invisibility into the flesh of visibility. This *oikonomia* or enfleshment is the basis for a Western art history that has always honoured the body, the flesh and the senses as the quintessence of artistic materials.<sup>6</sup> Every work of art, every 'iconization' of a thought, every emotion that calls for visual expression, in short every 'pact,' is made possible by the mystery of an invisibility that stoops to the flesh with 'plasticity' as its only goal.<sup>7</sup> There is in fact no greater mystery imaginable than this process that has given Western art history a discourse about descent into matter, about circumscription, about skin, about bodily liquids.<sup>8</sup>

2 The methodology and historiography of these interdisciplinary developments are discussed at length in the introduction to Barbara Baert, *Interspaces between Word, Gaze and Touch: The Bible and the Visual Medium in the Middle Ages. Collected essays on Noli me tangere, the Woman with the Haemorrhage, the Head of John the Baptist*, ANL 62 (Leuven: Peeters, 2011), 1–9. See also Reimund Bieringer's foreword to the same work, x–xi: "The humanities became part of the broader study of the image as a complex interplay of *visuality*, technology, institutions, discourse and the body."

3 Marie-José Mondzain-Baudinet, *Nicéphore, Discours contre les iconoclastes*, Collection d'esthétique (Paris: Klincksieck, 1989); Marie-José Mondzain, *Image, Icône, Économie: Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, L'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1996).

4 André Grabar, *L'iconoclasmé Byzantin: Le dossier archéologique* (Paris: Flammarion, 1984).

5 See also Robin Cormack, "Women and Icons, and Women," in: *Icons, Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, ed. by Liz James (London: Routledge, 1997), 24–51.

6 In the last decade, art historians have tended to emphasize material culture at the expense of visual culture. The recent book by Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York: Zone Books, 2011), is a symptom of this 'material turn.'

7 This 'pact' is developed in Barbara Baert, "Notes to the Pact Between Veil and Wound," in: *Bild-Riss: Textile Öffnungen im ästhetischen Diskurs*, ed. by Mateusz Kapustka, Textile Studies 7 (Emsdetten – Berlin: Imorde, 2013), 39–58.

8 See Andreas Gormans and Thomas Lentjes, *Das Bild der Erscheinung: Die Gregorsmesse im Mittelalter*, Kultbild 3 (Berlin: Reimer, 2007).



John Damascene (675–749) writes:

If we made an image of the invisible God, we should in truth do wrong. For it is impossible to make a statue of one who is without body, invisible, boundless, and formless. (...) But in making the image of God, who became incarnate and visible on earth, a man amongst men through His unspeakable goodness, taking upon Him shape and form and flesh, we are not misled.<sup>9</sup>

The French author Georges Didi-Huberman was one of the first art historians to theorize profoundly the image as a desire for ‘renewal,’ for procreation, for visibility.<sup>10</sup> In doing so he connected art history with anthropology, not so much for the sake of a new art history, but rather to reshape our way of thinking about images: *la pensée figurée*. For this reason one speaks of Didi-Huberman’s work in terms of an *anthropologie visuelle* (‘visual anthropology’ and not of an ‘anthropology of the image’ for example).<sup>11</sup> *La pensée figurée* sees in the dimension of the visual ‘openings’ through which its depths can be plumbed. Didi-Huberman starts from the notion that the image opens itself to the viewer like a portal: *l’image ouverte*. One of these openings, according to the author, is launched in the Christian paradigm: the creation of man in God’s image. This unity, this *ressemblance*, however, has been lost in the fall: it became *défiguration* or *dissemblance*. The history of *la pensée figurée* is thus

9 PG 94:1288; English translation from Mary H. Allies, *Saint John Damascene: On Holy Images* (London: T. Baker, 1898), 58–59. See also Herbert L. Kessler, *Spiritual Seeing: Picturing God’s Invisibility in Medieval Art* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), 35.

10 Georges Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde* (Paris: Minuit, 1992); Georges Didi-Huberman, *L’image ouverte: Motifs de l’incarnation dans les arts visuels* (Paris: Gallimard, 2007).

11 Ester Cleven, “Man and Image: Hans Belting’s Anthropology of the Image and the German Bildwissenschaften,” in: *New Perspectives* (see note 1), 143–160, and there also the bibliography on the impact of Hans Belting’s *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft* (München: Wilhelm Fink, 2001). See also Sunil Manghani, Arthur Piper and Jon Simons, *Images: A Reader* (London: SAGE Publications, 2006), 292–314: “Image Studies.” Horst Bredekamp, *Theorie des Bildakts*, Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007 (Berlin: Suhrkamp, 2010), an *opus magnum* that comes close to the French *l’anthropologie visuelle* and *la pensée figurée*. The author considers the image as *lebendig*; he develops the *handlungsstiftende Kraft von Bildern*. This particular power to ‘live’ comes close to the innocence of *l’image pulsante* in the essay by Marie-José Mondzain, *L’image naturelle* (Paris: Le nouveau commerce, 1995), 11: “Idolâtres et acéphales, voilà, me dit-on, ce que, par sa faute, nous sommes devenus. Je réponds haut et clair: l’image n’est nulle part; l’image n’est coupable de rien.”

determined by an eternal quest for the restoration of this analogy. Art and iconography are also characterized as an endless series of traces, phantoms of a lost covenant. The closest we come to this restoration is the moment of tipping from one covenant to the other: the incarnation, or *la promesse de retrouver l'image*. However, the incarnation is unimaginable: *l'image échappe*. Hence, the history of images is the history of the desire to coincide with the invisible. Given the paradigm of visual anthropology, the history of images becomes a history of the longing for identity with the original.<sup>12</sup> Artistry defines itself as a continually repeated striving for this reunification, and the work of art is the only hope for that proven restoration.

In the context of Johan Leemans's interdisciplinary project, my essay will concentrate on the hermeneutic issue sketched above. The essay samples what a medium is capable of when forced to justify itself in the eye of the ineffability of a mystery. This *large scaled question* will not be answered on the basis of an iconographic survey – many excellent such surveys are already available<sup>13</sup> – but on the basis of two case studies from the Ottonian period (c. 1000). As will

---

12 It might be useful to point to the following definition of the original paradigm as seen by Giorgio Agamben, *The Signature of all Things: On Method* (New York: Zone Books, 2009), 27: "In the paradigm, intelligibility does not precede the phenomenon; it stands, so to speak 'beside' it ('para'). According to Aristotle's definition, the paradigmatic gesture moves not from the particular to the whole and from the whole to the particular but from the singular to the singular."

13 For iconographic overviews I refer to the fundamental Claudine A. Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost," in: *Reading Images and Texts: Medieval Images and Texts as Forms of Communication*, ed. by Mariële Hageman and Marco Mostert (Turnhout: Brepols, 2005), 121–160. Older foundational works are André Grabar, "Le schéma iconographique de la Pentecôte," in: *L'art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge* (Paris: Klincksieck, 1968), 615–627; Kurt Weitzmann, "'Loca sancta' and the Representational Arts of Palestine," *DOP* 28 (1974), 31–55; Stefan Seeliger, "Pfingsten," *LCI* 3:415–423, figs. 1–5. For medieval case-studies, see: Abel Fabre, "L'iconographie de la Pentecôte," *GBA* 65/2 (1923), 39–41; Frédéric Lesueur, "Les fresques de Saint-Gilles de Montoire et l'iconographie de la Pentecôte," *GBA* 66/1 (1924), 19–29; Hugo Buchtal, "A Miniature of the Pentecost: From a Lectionary in Syriac," *JRAS* 4 (1939), 613–615; Hanns Swarzenski, "An Unknown Carolingian Ivory," *BMA* 50 (1952), 2–7; Laurine Mack Bongiorno, "The Theme of the Old and the New Law in the Arena Chapel," *ArtB* 50/1 (1968), 11–20; Gertrud Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, IV/1: *Die Kirche* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976), 11–36, Plates 1–85; Michael D. Taylor, "The Pentecost at Vézelay," *Gesta* 19/1 (1980), 9–15; Elizabeth Leesti, "The Pentecost Illustration in the Drogo Sacramentary," *Gesta* 28/2 (1989), 205–216; John Cotsonis, "The Virgin with the 'Tongues of Fire' on Byzantine Lead Seals," *DOP* 48 (1994), 221–227; Peter Low, "'You Who Once Were Far Off': Enlivening Scripture in the Main Portal at Vézelay," *ArtB* 85/3 (2003), 469–489.

be apparent below, this period was sensitive to the issue of medium and produced interesting theoretical reflections relating to the function of the visual medium as such.<sup>14</sup>

## 2 The Pentecost Iconography in the *Codex Egberti* (c. 980)

The *Codex Egberti* (c. 980) was commissioned by Egbert, archbishop of Trier from 977 until his death in 993, who was also chancellor to Emperors Otto I and Otto II. Its political and artistic influence was considerable.<sup>15</sup> The manuscript is important in the history of Western art on account of its immense wealth of miniatures. Produced in the renowned Ottonian workshop of Reichenau, the codex contains 60 full-page miniatures showing the life of Christ in accordance with the Gospel accounts. The final miniature in the collection depicts Pentecost. The codex is not only important for the quantity of images, but also very much for its formal and iconographical innovations. The miniaturist known for convenience as the *Gregorius meister* is exceptionally skilled at cutting through to the essentials: his compositions are always clearly readable, the background is kept abstract and the figures and motifs are reduced to the minimum needed to convey the narrative. Occasionally the master also uses epigraphs and *tituli*. The miniaturist gives his figures emotion in the play of hands and gives them life in the subtle exchange of glances. These are the qualities that make the *Codex Egberti* the basis for formal and iconographical innovations.

The Pentecost miniature on fol. 103 illustrates the pericope for *Dominica Sancta Pentecostes* (John 14:23–31) on fol. 102v, but is iconographically based on Acts 2:1–11 (fig. 1). The Gospel cycle thereby comes to include a representation actually based on a different book of the Bible. The epigraphs read as follows: (1) *SPIRITUS HOS EDOCENS. LINGUIS HIC ARDET ET IGNE.* (2) *COMMUNIS VITA.* (3) *QUA CAUSA TREMULI CONVENIUNT POPULI.* (1) The Spirit teaches

14 Liselotte E. Saurma-Jeltsch, "Nähe und Ferne: Zur Lesbarkeit von Raum in der ottonischen Buchmalerei," in: *Europas Mitte um 1000: Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie*, III, ed. by Alfried Wiczorek and Hans-Martin Hinz, Europaratsausstellung 27 (Stuttgart: Theiss, 2000), 813–818.

15 Trier, Stadtbibliothek, *codex 24*, fol. 91; Hubert Schiel, *Codex Egberti der Stadtbibliothek Trier* (Basel: Alkuin-Verlag, 1960); Franz J. Ronig, "Erläuterungen zu den Miniaturen des Egbert Codex," in: *Der Egbert Codex: Das Leben Jesu. Ein Höhepunkt der Buchmalerei vor 1000 Jahren*, ed. by Günther Franz (Stuttgart: Theiss, 2005), 78–188.

them. It burns in tongues and fire. (2) Common life. (3) Which is why the people come together trembling.

The miniature's composition is divided into an upper area, in which the apostles are housed in a seven-arch arcade. In line with iconographic tradition, Peter is at the centre. Acts locates the event of Pentecost in a dining space. The benches that are integral to the architectural setting, however, show affinities with the iconography of council meetings.<sup>16</sup> Pentecost becomes a prototype for the learned assembly of the Church and its representatives. The number of arcades, seven, refers to the number in the wisdom literature: "Wisdom hath builded her house, she hath hewn out her seven pillars" (Prov 9:1).<sup>17</sup> Blue and green alternate, Pentecost containing the qualities of both hope and glory. Furthermore, by using these colour conventions the miniaturist suggests the meeting of the earthly and the heavenly Jerusalem, *Jerusalem terrestris* and *Jerusalem caelestis*.<sup>18</sup>

The lower area of the composition mirrors the upper row with nine figures in a semicircle. They refer to verse 14: "Peter, standing with the eleven, raised his voice and addressed them, 'Men of Judea and all who live in Jerusalem, let this be known to you, and listen to what I say.'" The men stand on mounds of bare earth 'outside' the architecture. The hand gestures – opened towards the viewer – convey the themes of speaking and amazement. The contrast between upper and lower, between architecture and nature, reinforces the idea that a New Jerusalem is being founded: the apostolic 'architectural' *Ecclesia* contrasts with the as yet 'uncultivated' land of the pagans.<sup>19</sup>

At the centre is an octagonal well or pond containing 16 golden balls or discs (coins? hosts?). The epigraph *VITA COMMUNIS* probably refers to Acts 4:32–35 on the holding of possessions in common:

Now the whole group of those who believed were of one heart and soul, and no one claimed private ownership of any possessions, but everything they owned was held in common. With great power the apostles gave

16 Christopher Walter, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine* (Paris: Institut français d'études byzantines, 1970), 209–212.

17 See also Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost" (see note 13), 133–134.

18 Martine Malinski, "Les enluminures de la Jérusalem céleste dans quelques manuscrits monastiques du Haut Moyen Âge," in: *La Jérusalem Céleste*, ed. by Jacques Sys, Graphè 14 (Arras: Université d'Artois, 2005), 77–102.

19 See: Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Towards Theory in Ritual* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1987), 12ff. – See also Catherine Delano-Smith, "The Exegetical Jerusalem: Maps and Plans for Ezekiel Chapters 40–48," in: *Imagining Jerusalem in the Medieval West*, ed. by Lucy Donkin and Hanna Vorholt (Oxford: Oxford University Press, 2012), 41–70.

their testimony to the resurrection of the Lord Jesus, and great grace was upon them all. There was not a needy person among them, for as many as owned lands or houses sold them and brought the proceeds of what was sold. They laid it at the apostles' feet, and it was distributed to each as any had need.

The *vita communis* refers to the institution of the ecclesial community through the Pentecostal event, but in this miniature could also refer specifically to monastic communal life.<sup>20</sup> It is notable that Peter wears a tonsure. There is, furthermore, a historical argument. In 930 a reform began in the monastery of Gorze, in the diocese of Metz, central to which was the monastic *communis vita*. The *Codex Egberti* may have come under the influence of these new emphases.<sup>21</sup> The font-like pond in the centre of the composition alludes unmistakably to iconographic representations and architectural ground plans of baptismal fonts and baptisteries. In early-medieval narrative and visual traditions the font naturally had an extremely rich meaning that extended from the complex of symbols surrounding baptism (by the Holy Spirit) to the synecdochal evocation of Paradise and the Heavenly Jerusalem (fig. 2). *Flumen* (of paradise) *est spiritus sanctus* says Ambrose (c. 340–397) in his *Spir*.<sup>22</sup> The *Sacramentarium Leonianum* (seventh century) includes prayers for the *benedictio fontis* on Easter Saturday.<sup>23</sup> At the beginning, the Holy Spirit is invoked and asked to wash away all that is impure, all 'stains of sin.' *Hic omnium peccatorum maculae deleantur*. The baptismal font becomes the fountain of life, the regenerative water and purifying stream that comes from the wound in Christ's side (*sit fons vivus, aqua regenerans, unda purificans qui te una cum sanguine de*

20 Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost" (see note 13), 128; Henry Mayr-Harting, *Ottonian Book Illumination*, 1 (London: Miller, 1991), 83–86 and 11 (London: Miller, 1991), 79–80; Kassius Hallinger, *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, 11 (Rome: Orbis catholicus, 1951), 736–764. See also John Nightingale, *Monasteries and Patrons in the Gorze Reform: Lotharingia c. 850–1000* (Oxford: Clarendon, 2000).

21 Compare the *Echternach Pericopes Book*, c. 1000, Bremen, Staatsbibliothek, *Hs. b. 21*, fol. 72v (Günther Franz [ed.], *Der Egbert Codex* [see note 15], fig. p. 185); Sacramentary of St. Gereon, c. 1000, Paris, Bibliothèque Nationale, *Ms. lat. 817*, fol. 77 (Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost" [see note 13], fig. 6); *Echternach Pericopes Book*, twelfth century, Brussels, Royal Library of Belgium, *Ms. 9428*, fol. 104v (Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost" [see note 13], fig. 8).

22 Ambrose, *Spir*. 1.16.156 (PL 16:740).

23 Translated in Paul A. Underwood, "The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels," *DOP* 5 (1950), 41–138 (59–60).

*latere suo produxit*). The one who is baptized is compared with one reborn of an immaculate womb: *ut, sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies caelestis emergat*.

With its golden 'coins' that resemble eucharistic hosts, the baptismal font in the *Codex Egberti* is related to the eucharistic fountain or the *fons pietatis*.<sup>24</sup> The concept of the *fons pietatis* was already mentioned by Gregory the Great (540–604). He compares Christ with a source of mercy in which we, sinners, must immerse ourselves in order to wash away our sins.<sup>25</sup> In the seventh-century Gelasian Sacramentary, Christ is venerated as the *fons pietatis* that must save us from our sins.<sup>26</sup> John Chrysostom (354–407) says that the water (from the wound in Christ's side) is the image of salvation that springs from the body of Christ. The body of Christ is like a source of eternal life, says the Church Father.<sup>27</sup> An inscription that was applied to the Lateran Baptistery sometime around 440, during the time of Leo the Great, reads: *Fons hic est vita qui totum diluit orbem | Sumens de Christi vulnere principium*.<sup>28</sup> In this way the font is also brought into connection with the Holy Sepulchre. This association was made early on. Augustine (354–430) says: *Propter sepulturam: Consepulti sumus Christo per Baptismum in mortem*. One must enter into the death of Christ and purify oneself in the sacrifice in order to rise up as one newly born (à la Rom 6:4).<sup>29</sup>

The emphatic presence of a (baptismal) font in the centre of the composition means that the *Codex Egberti* interprets Pentecost not only from the perspective of the social model of monastic community, but also from a paradisiacal-baptismal tradition with resonances of redemption by Christ's sufferings. The fact that this is the closing miniature in the manuscript reinforces the eschatological relationship between Pentecost, *fons pietatis* and the perspective that the apostolic Church provides on the Heavenly Jerusalem.

24 The same position is defended by Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost" (see note 13), 136. See also Barbara Baert, "The Washing Wound: Late-Medieval Ideas concerning Christ as Fons pietatis," *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 16 (2004), 177–215.

25 Maj-Brit Wadell, *Fons Pietatis* (unpublished master thesis, Göteborg, 1969), 9: commentary on Zech 13:1 (PL 76:1039–1041).

26 Georg Manz, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert* (Beuron: Beuronischer Kunstverlag, 1941), 196.

27 Wadell, *Fons Pietatis* (see note 25), 14; Konrad Burdach, *Der Gral: Forschungen über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende*, FKGG 14 (Stuttgart: Kohlhammer, 1938), 91.

28 Underwood, "The Fountain of Life" (see note 23), 55.

29 Augustine, *Enchir.* 1.53 (PL 40:257).

### 3 Vision and Speech in the *Codex Egberti*

Above Peter's head the upper margin of the miniature has a patch of gold leaf applied, branching into twelve beams: the Holy Spirit descending upon the twelve apostles. This motif from the Book of Acts is usually represented by a dove (fig. 3), sometimes in combination with the *manu Dei*.<sup>30</sup> Furthermore, the beams are usually more clearly separated to the heads of each of the twelve apostles. The *Codex Egberti* deviates from these conventions. Nor is there any trace of tongues of fire above the heads. It is possible that this extremely pared-down solution results from a conscious iconographic decision, and by extension expresses a position on the role of the image and the Pentecostal epigraphy in the medium of the manuscript. This possibility returns us to the hermeneutic framework and the legitimization of imagery with which we began.

The miniature was produced during what is known as the tenth-century wave of *iconophilia*, which went further than the foundational debate that had arisen at the court of Charlemagne (742–814).<sup>31</sup> Under the influence of Byzantine iconoclasm, the figurative image was problematized in the Western reception of the Second Council of Nicaea (787). At that time the question was no longer the legitimacy of the figurative image – this had already been found in the economy of salvation and of the theory of the image – but the power of the image. What does the image do? What is it capable of? What can it not do? According to the *Libri Carolini* (c. 790) the image is incapable of conveying the underlying meaning of sacred history.<sup>32</sup> The image is therefore not a medium of *interpretatio*. Interpretation is reserved to the word. Looking is a physical act, a sensual activity, suited to the pagan, who is not yet capable of spiritual contemplation of God and the holy, the author of the *Libri Carolini* adds.<sup>33</sup>

30 As for example (1) the Evangeliary of Henry the Lion, 1185–1188, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, *Cod. Guelf, Ms. 155 Noviss 2°* / München, Bayerische Staatsbibliothek, *Clm. 30055*, fol. 112v, with Mary present and (2) Sacramentary of St. Gereon, c. 1000, Paris, Bibliothèque Nationale, *lat. 817*, fol. 77 (Chavannes-Mazel, “Paradise and Pentecost” [see note 13], figs 20 and 6).

31 For a thorough contextualization (something beyond the scope of this article), see Lawrence G. Duggan, “Was Art Really the ‘Book of the Illiterate’?,” in: *Reading Images and Texts* (see note 13), 9–62.

32 Mentioned in the *Libri Carolini* 3.23, and cited in Caecilia Davis-Weyer, *Early Medieval Art, 300–1150: Sources and Documents* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971), 103. See also Ann Freeman, “Scripture and Images in the Libri Carolini,” in: *Testo e immagine nell’alto medioevo*, SSAM 41 (Spoleto: Presso la sede del Centro, 1994), 163.

33 Kessler, *Spiritual Seeing* (see note 9), 153.



This position means not that the image has no value, just that it is not suited to mystery, only to the limited transmission of a single layer of meaning.

The early Carolingian definition of the image, which had to operate almost powerlessly within a model of knowledge based upon the word, could not be maintained. Pope Hadrian II (792–872), under the influence of the iconophile position of the early ninth century, defended ‘spiritual sight’ (Council of Paris, 825).<sup>34</sup> The image transcends narrativity and can become the vehicle of a higher sight. That higher sight is accompanied by the artist’s hand itself, which is capable of weaving levels of interpretation into the image. This visual power was celebrated in Ottonian artistic milieus well into the tenth century. Augustine (354–430) had formulated three levels of interpretation, but these were now applied in the context of the image.<sup>35</sup> Words can be read without being understood. That is purely physical sight. There is also a spiritual sight, in which the words are interpreted by an intellectual mediator. This is often a scholar who expounds the text. Finally there is true intellectual sight. This takes place in the mind, free of all sense impressions, such as line, colour, sound, smell or taste. This is where God can be beheld. According to Augustine, this sight requires an intellectual power to distinguish things from their material nature in the virtue of the purely spiritual. This is the looking that takes place immediately in the spirit.

These transitions from corporeal sight to spiritual vision are important dynamics in the medieval and early modern exegesis of sight and insight, and they occur as early as the Venerable Bede (673–735). In his *Hom.* 11.15, he says: “For indeed all those who believe, whether they be . . . those who saw Him in the flesh, or those who believe after his Ascension, share in the most benevolent promise as writes Matthew: ‘Blessed are the pure of heart for they will see God.’” Matt 5:8 is indeed a central phrase in these reflections on spiritual seeing.<sup>36</sup> The route to the ultimate vision in the spirit is cumulative. The wave of *iconophilia* in the tenth century appealed to Augustine to regard the image as the perfect mediator to the intellectual force and the virtue of the purely spiritual. The codex is, by extension, the carrier of this spiritual sight. In the manuscript the word is consummated, opened, unveiled and revealed in

34 Kessler, *Spiritual Seeing* (see note 9).

35 Augustine, *Civ.* (CCSL 48, 856). The standard work is Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture* (Paris: Aubier, 1959), *passim*.

36 The Venerable Bede, *Hom.* 11.15 cited from Robert Deshman, “Another Look at the Disappearing Christ: Corporeal and Spiritual Vision in Early Medieval Images,” *ArtB* 79 (1997), 518–546 (536).

the visual medium, not in the verbal.<sup>37</sup> In spiritual sight the visual medium is eschatological: in spiritual sight, the image gets the last word.

The new theoretical position in images played through into Ottonian iconography and led to ingenious interpretations of biblical texts with an eye to their visual power. The function of the *tituli* and the epigraphs in the picture plane was newly ambiguous.<sup>38</sup> In the first wave of theoretical debate, the *Libri Carolini* referenced the epigraph as an argument for the weakness of visual language. After all, was it not the word, and the word alone, that could give unequivocal meaning to the ambiguous image: "This is Venus" or, "This is Mary"?<sup>39</sup> In the definition of "spiritual seeing," however, the relationship between image and epigraph became intertwined. The *titulus* 'speaks,' it is the *vox* of the *imago* and provides an auditive element to the optical framework. The 'new' spiritual seeing operates at the level of synaesthesia, with a particularly active coupling of the optical and the auricular.<sup>40</sup>

In the *Codex Egberti*, hands 'see,' eyes 'speak,' letters can be 'heard.'<sup>41</sup> But there are also letters that partake in the visual idiom, and are cleverly worked into the iconographic grammar. The materiality of the gold leaf links the unknowable, still unformed word, to the known and formed word. The gold

37 Jesse M. Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language, Theory, Mythology, and Fiction* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), 116.

38 Arwed Arnulf, *Versus ad Picturas: Studien zur Titulusdichtung als Quellengattung der Kunstgeschichte von der Antike bis zum Hochmittelalter* (München: Deutscher Kunstverlag, 1997), 229–250 (236).

39 *Libri Carolini* 4.16 (MGH.Conc 2, Suppl. 1, 529); Gilbert Dagron, "Mots, images, icônes," *Nouvelle revue de psychoanalyse* 44 (1991), 151.

40 Emmanuelle Pirotte, "La Parole est aux images: La lettre, l'espace et la voix dans les évangéliques insulaires," in: *L'image: Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, ed. by Jérôme Baschet and Jean-Claude Schmitt, Cahiers du Léopard d'or 5 (Paris: Le Léopard d'or, 1996), 61–75; Jean-Claude Bonne, "De l'ornemental dans l'art médiéval: Le modèle insulaire," in: *L'image*, ed. by Baschet and Schmitt, 207–250 (234).

There is an analogy between the way in which the picture poem and the decorative full page miniature functioned in the proto-Carolingian (Celtic) context as a meditative gate to the sacred: "d'une ellipse et d'une tension qui s'opposent au dévidoir linéaire de l'écriture alphabétique" (Éliane Formentelli, "Rêver l'idéogramme," in: *Écritures: Systèmes idéographiques et pratiques expressives*, ed. by Anne-Marie Christin [Paris: Sycomore, 1982], 209–233 [215]). See also Anne-Marie Christin, *L'image écrite ou la déraison graphique* (Paris: Flammarion, 1995), *passim*.

41 Jean Wirth, "Voir et entendre: Notes sur le problème des images de saint Augustin à l'iconoclasme," in: *I cinque sensi*, Micrologus 10 (Florence: Sismel, 2002), 71–86.

leaf is the highest 'colour': the very light of God.<sup>42</sup> This process of spot to line to letter – the genesis of writing and thereby also of speech – mirrors the secret of Pentecost: the breaching of the world of tangibility and form that generates speech, knowledge, insight. In the miniature this emanation *literally* breaks the word *edocens* in two: *edo-cens*. The lettered reader now sees two component words: *edo* (to bring out, come to light, produce from the mind) and *cens* (to speak solemnly). The EDOCERE of Pentecost *literally* takes place by breaking the word open to its core. The result is that the codex combines seeing and hearing. The miniature 'speaks' through the gold leaf and the *tituli*.<sup>43</sup> The letters are the material representatives of speech, and beyond speech the representatives of a visible invisibility. Wenzel also refers to Augustine in this respect: *Foris enim cum per corpus haec fiunt, aliud est locutio, aliud visio: intus autem cum cogitamus, utrumque unum est*. "When these things are done outwardly by means of the body, then speech and sight are different things; but when we think inwardly, the two are one."<sup>44</sup> It is precisely this core thought that is revalued in Ottonian manuscript art in the debate over 'spiritual sight.'

The *Codex Egberti* presents an iconography of Pentecost that is clear, typological, monastic and intellectual. I would now like to compare this approach with a second group within the Anglo-Saxon Pentecost iconography that, like the work of the Ottonian workshops, was produced around the year 1000.

42 Harald Kleinschmidt, "Lichtwahrnehmung und Pfingstauffassung im Frühmittelalter," *ZRGG* 61/2 (2009), 124–142. On the symbolic use of gold leaf in the visual arts, see also Barbara Baert, "Between Technique and Symbolism: Gold in the Pre-Eyckian Panel Painting: A Comparative History," in: *Pre-Eyckian Panel Painting in the Low Countries*, ed. by Cyriel Stroo, 2 vols. (Brussels: Brepols, 2009), 7–22.

43 Other miniatures in the *Codex Egberti* also interweave text and image in inventive ways. On fol. 91 with the *Noli me tangere* (Ronig, "Egbert Codex" [see note 15], 178) no physical touch between Christ and Mary Magdalene is depicted, but the miniaturist does ensure that Christ's hand touches the *titulus* MARIA. He therefore 'touches' her in the name Mary. When, according to John's Gospel, Christ addresses Mary by name, she recognizes him as Rabbouni. By connecting the *titulus* to Christ's hand, the miniaturist is able to convey that Mary was not physically touched but was reached spiritually through the word (and understanding) that Christ gave her by calling her. This is developed in Barbara Baert, "The Pact between Space and Gaze: The Narrative and the Iconic in *Noli me tangere*," in: *Fiction sacrée: Spiritualité et esthétique durant le premier âge moderne*, ed. by Ralph Dekoninck, Agnès Guiderdoni and Émilie Granjon, *Art and Religion* 1 (Leuven: Peeters, 2013), 243–270.

44 Augustine, *Trin.*, col. 1070, cited from Horst Wenzel, *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter* (München: Beck, 1995), 330. See also Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066–1307* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), 202.

#### 4 The Benedictional of Robert of Jumièges (End Tenth Century)

In the Benedictional of Archbishop Robert of Jumièges (Winchester Abbey, late tenth century) the full page miniature of Pentecost is taken up with a complex architectural construction (fig. 4).<sup>45</sup> An arch rests on two massive pillars. The lowest section of the pillars supports a semi-circle formed by the apostles. Peter can be recognized by his keys and his tonsure. The top section with the arcade is supplemented with various geometrical figures. In the circle is the *manu Dei*, in the mandorla below it the dove of the Holy Spirit. The circle evokes the cosmic eternity of God. The mandorla is a very ancient representation of the most holy. It divides the timeless world from the temporal. The scheme therefore indicates an epiphany: the descent of a secret into the material world. The mandorla schematizes the breaking open of reality, literally 'split,' to reveal the endless vacuum behind it.<sup>46</sup> Another notable detail is the double arch that marks the transition from the dove to the apostles.

A sea of flames escapes from the dove's beak, spreading to the heads and even to the lips of the apostles. Unlike in the *Codex Egberti*, the motif of the fiery tongues and the miracle of the tongues descending on the apostles is here very much in focus. The Pentecost in this Benedictional thematizes speech not by bringing together image and *tituli*, but by placing in the midst a great red, flaming baptism of fire.<sup>47</sup> In his "Pentecost and Linguistic Self-Consciousness in Anglo-Saxon England: Bede and Aelfric," Kees Dekker links the miniature to the commentaries and homilies of Aelfric (c. 955-c. 1010) who was schooled in the same abbey. In his homilies Aelfric laid great stress on the miracle of

45 Rouen, Bibliothèque Municipale, Y.7 (396), fol. 29v; Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost" (see note 13), 132, fig. 15. The dating is controversial. David N. Dumville, *Liturgy and the Ecclesiastical History of Late Saxon England* (Woodbridge: Boydell Press, 1992), 87, dates it to the second quarter of the eleventh century, but it is dated to the late tenth century by Anton von Euw, "Rouen, Bibliothèque municipale, Ms. Y.7," in: *Vor dem Jahr 1000: Abendländische Buchkunst zur Zeit der Kaiserin Theophanu*, ed. by Anton von Euw and Gerd Bauer (Cologne: Schnütgen Museum, 1991), 158.

46 Walter Weber, *Symbolik in der abendländischen und byzantinischen Kunst*, 1 (Basel: Zbinden, 1981), 373–380.

47 For closely related iconography from the same workshop, see the Benedictional of Aethelwold, London, The British Library, *Ms. Add. 49598*, fol. 67v (Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost" [see note 13], fig. 5; Robert Deshman, *The Iconography of the Full-Page Miniatures of the Benedictional of Aethelwold* [Princeton: Princeton University Press, 1995, doctoral thesis], fig. 27).

multilingualism.<sup>48</sup> In his view, this multilingualism was the actual foundation of the church.

Behind a slender column accentuates the vertical axis of the *manu Dei* and the dove. The column symbolizes the cosmic centre or the *umbilicus mundi*: it ties together the three cosmic zones: earth, heaven and underworld. The column is also the axis of the world, the *axis mundi*. This axis is a mythic phantasm pointing to a centre in which the separated natural world and supernatural world(s) run together and are united. In the words of Mircea Eliade: "Seldom do we find a more pathetic avowal that man cannot live without a 'sacred centre' which permits to 'cosmicize' space and to communicate with the transhuman world of heaven."<sup>49</sup> Some speak of a suspension of the passage of time, a stillness at the eye of rotation. The *axis mundi* brings centre and order to the world. Without the *axis* no way could be found, only going astray would be possible. The *axis* has a centrifugal attraction that links humanity to the rotation of the cosmos itself. There is no symbol more universal in cosmogony than this ur-phantasm of the pole, the column, the tree.<sup>50</sup>

In Christianity the *axis mundi* finds a counterpart in the symbol of the Tree of Life.<sup>51</sup> The Tree of Life and the *axis mundi* each evoke Paradise and by extension

48 Kees Dekker, "Pentecost and Linguistic Self-Consciousness in Anglo-Saxon England: Bede and Aelfric," *JEGP* 104/3 (2005), 345–372 (365, fig. 3).

49 Mircea Eliade, *Australian Religions: An Introduction* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1973), 51–53. The Achilpa tribe in Australia takes its *axis mundi*, the *kauwa-auwa*, everywhere. The proximity of the pole gives the tribe peace in the face of chaos. The pole breaking would be a sign of the approaching end of the world. The anthropologists B. Spencer and F. J. Gillen once witnessed the drama of the pole breaking. The members of the tribe were seized by fear, wandered round aimlessly, and finally sat on the ground to await death; Barbara Baert, *Navel: On the Origin of Things* (Ghent: s.n., 2009), 59.

50 Stephen J. Reno, "Religious Symbolism: A Plea for a Comparative Approach," *Folk* 88/1 (1977), 76–85.

51 Romuald Bauerreiss, *Arbor Vitae: Der Lebensbaum und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes* (München: Neuer Filser-Verlag, 1937); Stephen J. Reno, *The Sacred Tree as an Early Christian Literary Symbol: A Phenomenological Study*, *FARG* 4 (Saarbrücken: Homo et Religio, 1978); Gabrielle Dufour-Kowalska, *L'arbre de vie et la Croix: Essai sur l'imagination visionnaire* (Geneva: Tricorne, 1985); Marion L. Kuntz and Paul G. Kuntz, "The Symbol of the Tree Interpreted in the Context of Other Symbols of Hierarchical Order, the Great Chain of Being and Jacob's Ladder," in: *Jacob's Ladder and the Tree of Life: Concepts of Hierarchy and the Great Chain of Being*, ed. by Marion L. Kuntz and Paul G. Kuntz (New York: P. Lang, 1987), 319–334; "Cross–Wood–Tree: Grains of Thought," in: *Fascinating Facets of Flanders (Fascinerende Facetten van Vlaanderen)*, ed. by Paul Vandenbroeck (Antwerpen: Stad Antwerpen, 1998), 108–122. On the basis of notes made by the monk Arculf, Abbot Adamnanus of Iona (c. 624–704) refers to a column in

the Heavenly Jerusalem.<sup>52</sup> The iconography of Pentecost is receptive to the *axis mundi* / Tree of Life archetypes at the levels of both form and content (fig. 5). From a compositional point of view, the column and the tree of life are powerful symbols of the centre.<sup>53</sup> And at an interpretive level, they optically establish the transcendental link to the divine and the invisible. By adding these symbols of life, the Pentecost iconography is charged with a cosmic significance that goes beyond the mother text and fertilizes the image with an ur-symbol.<sup>54</sup>

In the miniature in the Benedictional only three base colours are used beneath the gold highlighting: red, blue and green. The colours refer to the natural elements fire, water / air and earth / vegetation. Red is the main liturgical colour for Pentecost: the fiery tongues; even the hair of the apostles are saturated with red pigment, as though extensions of the sea of fire. Blue has associations with wind, air, and baptism. The green is also applied to the *axis mundi*, making explicit the relationship with the Tree of Life. The three base colours are repeated in the arch on which the apostles sit. The arch calls to mind Christ's rainbow throne in the Last Judgment. In this context the motif expresses "the apostles' ability to exercise Christ's judicial authority in this world as well as in the new world."<sup>55</sup> Here there is another possible link to Aelfric's homily, in which he says: "and on this day all believing men became gods, just as Christ said: 'I said you are gods'; and you are all children of the highest; the chosen ones are God's children, and also gods, not by nature but through the gift of the Holy Spirit."<sup>56</sup>

---

the Constantinian double church in Jerusalem that casts no shadow (*Loc. sanct.* 1.11.1–4). He says explicitly that this column indicates the *umbilicus mundi* or navel of the world and that the centre of the world is in Jerusalem. Denis Meehan, *Adamnan's De locis sanctis*, SLH 3 (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958), 56; John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster: Aris and Phillips, 1977), 99. It is not clear whether the column in the Pentecost iconography in fact refers to this location in Jerusalem; Chavannes-Mazel, "Paradise and Pentecost" (see note 13), 131–132.

52 Édouard Delebecque, "Où situer l'arbre de vie dans la Jérusalem céleste: Note sur Ap. xxii, 2," *RThom* 88/1 (1988), 124–130.

53 Rudolf Arnheim, *Die Macht der Mitte: Eine Kompositionslehre für die bildende Künste* (Cologne: DuMont, 1983), 22: "Die Orientierung im Raum wird nur dann wirklich verständlich, wenn man sie zu einem weiteren dynamischen Zentrum in Beziehung bringt, nämlich zu dem Beschauer."

54 A red streamer is attached to the column. This motif is unclear, but it does strengthen the archotypically rotating dynamic of the *axis mundi*.

55 Dekker, "Pentecost and Linguistic Self-Consciousness" (see note 48), 366 note 77.

56 Quoted from: Dekker, "Pentecost and Linguistic Self-Consciousness" (see note 48), 369, Aelfric is here probably paraphrasing Ps 81:6, which is cited by Christ in John 10:34.

## 5 Pentecost and Scent: A Hermeneutical Detour

In the Benedictional miniature a contrast is achieved between the centre and the periphery, between stillness and movement, between the monumental structure of the architecture and the lushness of the vegetation. This *horror vacui* is created by the exuberant acanthus leaves that grow over everything like visual groundcover. The movement in the iconic space is also remarkable: leaves curl over the pillars with virtuosity, the hems of the apostles' clothing flap upwards in capricious pen strokes, and the curtains on the two towers that crown the whole waft out playfully and wrap themselves around the slender columns.<sup>57</sup>

This Pentecost iconography shows an excess of optical dynamism. Just as the story mentions wind, the stylistic result is an exceptionally mobile surface that blows in all directions. This makes it hard for our eyes to rest on any one spot, but is counterbalanced by the geometrical anchoring of the composition on the central axis. The gaze is cast back and forth between stability and being overwhelmed, between the visual registration of a *Gestalt* and being lost in the details. It is as though the miniaturist would make us aware of the mysterious meaning of Pentecost by means of this double visual affect. The Holy Spirit is not only iconographically present in the form of the dove, the whole formal approach within the optical framework suggests a dynamic breathing out of his power.<sup>58</sup> The idiom is *itself* pneumatic. In this miniature, Pentecost is a cosmic

---

57 It is not clear whether this is an allusion to the curtain of the Temple. The motif of the curtain also appears in the context of the Annunciation. In a Marian context the relationship with the Temple curtain is explained by the apocryphal writings in which she wove the Temple curtain out of purple wool. An example is the Sinai icon (Katharinaklooster, c. 1100), on which Mary carries a spindle with purple wool (fig: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Annunciation\\_Icon\\_Sinai\\_12th\\_century.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Annunciation_Icon_Sinai_12th_century.jpg)). One thread emerges from the spool and runs over the still unborn Jesus shown in Mary's womb; Barbara Baert, "The Annunciation Revisited: Essay on the Concept of Wind and the Senses in Late Medieval and Early Modern Visual Culture," *CrArte* 47–48 (2011/2013), 57–68.

58 Alessandro Nova, *The Book of the Wind: The Representation of the Invisible* (Ithaca, N.Y.: McGill-Queen's University, 2011), 36, indicates that since the early Christian period, and especially in the writings of Ephraem the Syrian (306–373), the wind, the Holy Spirit and *pneuma* are regarded as an image of God and the impossibility of seeing Him, just like the wind, which is transparent and therefore not directly 'depictable' but only indirectly, for instance by waving grass or flapping textiles. This image of transparency serves as an argument both for the iconoclast ("If artists are not in a position to convey the features of a colorless phenomenon, how could they be in a position to represent divinity?" [37]) and for the Ottonian iconophile theorists of the image ("the Transparency of the phenomenon is compared here to the invisibility of the Holy Spirit; paradoxically, it is the



event in which time and space collapse into one another at the moment of a single overwhelming (visual) gust of wind. This pneuma still combines, in the underlying Hebrew concept *ruach*, the meanings of voice (of God, as in Gen 1), thunder, wind and the human in a single semantic space.<sup>59</sup> Wind, the voice of God, *pneuma* and the Holy Spirit are furthermore the bearers of a sense not yet discussed: odour.

Research into the impact and meaning of odour as part of a model of knowledge has long been underestimated.<sup>60</sup> Nevertheless, in ancient, oral cultures – as well as in late antique and medieval epistemology – rites and models were developed in which scent (incense, oils, flowers) occupied a prominent place.<sup>61</sup> Odour is an ephemeral element that reaches us through the air.<sup>62</sup> Winds carry odours with them, but also the mouth, speech. An odour is phantasmic. In the sacral context odour plays a crucial role as an evocation of, and a way of recognizing, the divine. The unseen God manifests himself through his voice and through scent, and is worshipped with the scents of sacrifice, incense, herbs, perfumed oils.<sup>63</sup> Perfume is a medium that allows people to move between the

---

impalpable air, which we do not see directly, that makes us understand that a superior reality exists, invisible but eternal and as real as the terrestrial world" [36]).

- 59 On the semantics and symbolism of *ruach* see: Harry Meyer Orlinsky, "The Plain Meaning of Ruah in Gen. 1.2," *JQR.NS* 48/2 (1957), 174–182; Daniel Lys, *Rûach, le soufflé dans l'Ancien Testament* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); Harry E. Jones, *Essays in Applied Psycho-analysis*, 11 (New York: International Universities Press, 1964), 295ff.; Robert Luyster, "Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament," *ZAW* 93/1 (1981), 1–10; Richard B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (New York: Cambridge University Press, 1988), 498; Bissera V. Pentcheva, "Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics," *Gesta* 50/2 (2011), 93–111.
- 60 I explored the visual hermeneutics of odour (and taste) for the first time in Barbara Baert, "An Odour, a Touch, a Smell. Impossible to Describe. Noli me tangere and the Senses," in: *Religion and the Senses in Early Modern Europe*, ed. by Wietse de Boer and Christine Goettler, *Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture* 26 (Leiden: Brill, 2012), 109–152.
- 61 David Parkin, "Wafting on the Wind: Smell and the Cycle of Spirit and Matter," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13/1 (2007), 39–53.
- 62 See Song 4:16: "Awake, o north wind and come, o south wind! Blow upon my garden. That its fragrance may be wafted abroad. Let my beloved come to this garden, and eat its choicest fruits."
- 63 Susan Ashbrook Harvey, "St Ephrem on the Scent of Salvation," *JTS* 49 (1998), 113; Susan Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2006), *passim*; Martin Roch, *L'intelligence d'un sens: Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (v<sup>e</sup>–viii<sup>e</sup> siècles)* (Turnhout: Brepols, 2009).

now and the transcendent.<sup>64</sup> Odour may be only the fifth sense in the Platonic model, it is nevertheless an exceptional sense of knowledge.<sup>65</sup> Odour evokes insights in a flash: as an *anamnesis*, as an intuition.<sup>66</sup> Odour is also the pre-eminent binding agent of synesthetic apprehension.<sup>67</sup>

With its references to nature (acanthus, column / tree of life) and emphatically green coloration, the Benedictional optically evokes the sense of smell.

- 
- 64 Mark M. Smith, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2007), 62: "Scent is to reveal truth, incense is to enjoy devotion"; 63: "when it came to expressions and practices of religious faith especially, smell operated in tandem and enjoyed a rough equality with hearing and seeing, and at times, it trumped both."
- 65 On the hierarchy of the senses, see: Hans Jonas, "The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses," in: *The Phenomenology of Life: Towards a Philosophical Biology*, ed. by Hans Jonas (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 135–156; Carl Nordenfalk, "The Five Senses in Flemish Art before 1600," in: *Netherlandish Mannerism*, ed. by Görel Cavalli-Björkman (Stockholm: Nationalmuseum, 1985), 135–154.
- 66 In the prologue to the *Liber Floridus*, smell and taste appear as metaphors of knowledge. The author wants to offer the reader the honey that the bees collect from flowers in the garden. He also refers to the etymology of *sapere* as *sapor*, which consequently inserts the notion of taste and smell into the heart of wisdom, or *sapientia*. The notion of the bees and the garden is of course topical: it refers to paradise. However, this reference to the *locus amoenus* defines smell and taste as primordial senses of a lost world. We can see how Lambert is interested specifically in the prototype of scent as a 'knowledge-generating sense.' This is why he refers to the *Legend of the Rood*, a story that was profoundly embedded and widely disseminated in medieval culture. It mirrors precisely the importance that odour gains in the more intuitive and cosmological realms of deeper insight. In the legend, Seth returns to paradise to collect healing oil from the Tree of Life in order to cure the dying Adam. However, the angel Michael instead gives him a branch of the Tree of Knowledge. Seth – like the aforementioned dove – becomes the carrier of a twig from which a new covenant will grow. As Adam smells the branch, he feels contented and falls into the deep sleep of death. In the Gnostic sources for this motif, the scent of the branch does even more: it offers him universal knowledge, the *gnosis* Adam desired and transmitted to Seth; Karen de Coene, *Navelnacht: Regeneratie en kosmologie in de middeleeuwen* (unpublished doctoral thesis, KU Leuven, 2006), 68; Barbara Baert, "Adam, Seth and Jerusalem: The Legend of the Wood of the Cross in Medieval Literature and Iconography," in: *Adam, le premier homme*, ed. by Agostino P. Bagliani, *Micrologus' Library* 45 (Firenze: Sismel, 2012), 69–99.
- 67 Eric Palazzo, "Les cinq sens au Moyen Âge: État de la question et perspectives de recherche," *CCMéd* 55 (2012), 339–366 (347–351) refers to Augustine, *Conf.* 10.9 and 10.11, where the author interprets *synaesthesia* as the door towards the soul and the inner self; Laura Katrine Skinnebach, *Practices of Perception: Devotion and the Senses in Late Medieval Northern Europe* (unpublished doctoral thesis, Bergen, 2013), 233–257 (259): "These [devotional] practices effected an overstepping of perception, not by extending the abilities of the individual senses, but by transforming materiality."

The miniature's dynamic-pneumatic total effect is as it were a visual pendant to the intangibility but nevertheless all-pervading quality of an odour in a space. The specific scent-pneuma connotation is not made explicit in the Book of Acts, but the biblical commentaries and apocryphal writings did not fail to mention the emphatic presence of odour in the events of Pentecost. Henry J. Cadbury's "The Odor of the Spirit at Pentecost" collected countless examples from early Christian and medieval sources, in which the miracle of Pentecost was said to be announced and accompanied by a pleasantly perfumed breeze.<sup>68</sup> Typological relationships were perceived between Pentecost and Isa 41:17–19 and 2 Cor 2:14: *de infimis hominibus egressum est verbum et doctrina Spiritus, cuius fragrantia ut cupressi pulcherrimi suavis est*.

We know that medieval celebrations of Pentecost made use of flower, fresh herbs and other fragrant, aromatic foliage.<sup>69</sup> In medieval churches in Canterbury and in Visby (Gotland) *oculi* have been preserved: a round window or 'eye' generally in the vaulting or high in the walls.<sup>70</sup> At Pentecost the *oculus* was edged with red flowers. By means of these sweet-scented attributes God is invited, invoked. Sometimes celebrations included the releasing of a live dove through the *oculus*.<sup>71</sup> This also throws new light on the geometrical 'openings' of the *manu Dei* and the dove in the miniature in the Benedictional.

68 Henry J. Cadbury, "The Odor of the Spirit at Pentecost," *JBL* 47/3–4 (1928), 237–257, works from a fourth-century corpus of Syriac texts.

69 See Martin Roch, "Théophanie et liturgie: Les odeurs de la dédicace de l'église Sainte-Agathe selon Grégoire le Grand (Dial., 11, 30, 1–7)," in: *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, ed. by Didier Méhu (Turnhout: Brepols, 2007), 41–74.

70 The *oculus* is also represented in the iconography of the Annunciation. In the altarpiece of Gentile da Fabriano (c. 1421–1425), a ray of light emanating from God's chest penetrates into Mary's room through a six-lobed *oculus* and strikes her below the heart, where the shape of the window is reflected on her lower body. The 'eye' of Mary's room is repeated as an optical photogram: she bears the divine light of a supernatural impregnation in an entirely pictorial fashion. The light has descended into painterly virtuosity: the subtle golden rays, the hidden energy of the dove and the optical resonance of a window on textile, which turns Mary's belly into a kind of 'receptive eye' of 'wind-ness,' Barbara Baert, "Wind und Sublimierung in der christlichen Kunst des Mittelalters: die Verkündigung," *Das Münster: Zeitschrift für Christliche Kunst und Kunstwissenschaft* 66/2 (2013), 109–117, fig. 10; Barbara Baert, "The Annunciation and the Senses: Late Medieval Devotion and the Pictorial Gaze," in: *Late Medieval Devotions: Images, Instruments and the Materiality of Belief*, ed. by Henning Laugetud and Salvador Ryan (Dublin: Four Courts, 2014), fig. 6 (in press).

71 Johannes Tripps, *Das handelnde Bildwerk in der Gotik* (Berlin: Mann, 2000), 141–145; the author suspects that the custom goes back to the tenth century. The *oculus* was also used to enact the Ascension with statues.

## 6 Coda

In the theme of Pentecost the hermeneutic essence of *l'image ouverte* is radicalized into an autoreflexive working through of the visual medium and the making visible of the invisible. The event of Pentecost par excellence conveys a message that escapes the visual medium (*l'image échappe*): epiphany, voice, speech, glossolalia, wind and odour *de facto* lie beyond the optical frame. This iconography pushes artists to question the possibilities and the limits of their medium. There is *une promesse de retrouver l'image* that draws the visual medium beyond itself into all five senses and their mutual relationships.

I would like to end with the words of Gregory the Great (540–604): *Visus quippe, auditus, gustus, odoratus, et tactus, quasi quaedam viae mentis sunt, quibus foras veniat (...). Per hos etenim corporis sensus quasi per fenestras quasdam exteriora quaeque anima respicit, respiciens concupiscit.*<sup>72</sup> “Indeed seeing, hearing, tasting, smelling, and touching, are, as it were, ways of the mind, by which the mind goes outside of itself (...). In fact it is through these bodily senses that the soul views, as it were through windows, the things exterior to it, and on viewing them longs after them.”<sup>73</sup> Gregory the Great links the *sensorium* and the co-operation of the senses with the desire of the soul. The desire of the soul can be compared to the desire of the visual medium. It is precisely this desire that forms its artistic *raison d'être*; the artist's hand will have to go on working forever, for the ultimate consubstantiality of the visual with God will never be consummated in the visual. There is only the undertaking of a pact: a desire that ‘sets open’ the visual medium, turns it into a window on the world just like the *oculus*, and promises an unveiling of the Ineffable. The visual is a hope.

The hermeneutics of the visual as opening, desire and hope articulates the limits and the paradoxes of what the visual arts can and cannot achieve. One example of such articulation is the paradox of God's invisibility visible in wind, voice, speech, scent. It is precisely in that paradox of what can and cannot be represented that the iconography of Pentecost installs its *interspace*: the space that unfolds between wind and quiet, between scent and fire, between exterior and interior, between eternity and the capturing of a moment.

<sup>72</sup> Gregory the Great, *Moral.* 20.2 (PL 76:189); Palazzo, *Les cinq sens* (see note 67), 350.

<sup>73</sup> James Bliss and Charles Marriott, *Gregory the Great, Morals on the Book of Job*, LoF 22 (Oxford: John Henry Parker, 1844–1850), 515–516, modified.



FIGURE 15.1 *Pentecost with communis vita*, Codex Egberti, c. 980. Trier, Stadtbibliothek, ms. 24, fol. 103.





FIGURE 15.2 *Fountain of Life, Evangelium of Godescalc, 781–783, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. nouvelle acquisition latin 1203, fol. 3v.*

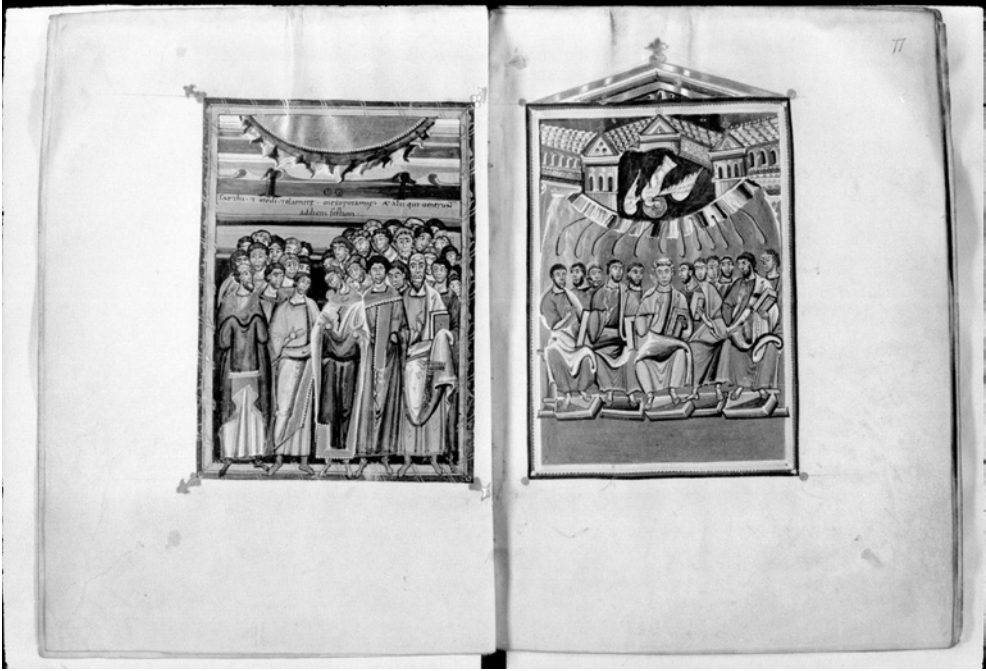


FIGURE 15.3 *Sacramentary of St. Gereon, ca. 1000, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 817, fol. 77.*





FIGURE 15.4 *Benedictional of Robert de Jumièges, late 10th century (?), Rouen, Bibliothèque Municipale, ms. Y.7, fol. 29v.*



FIGURE 15.5 *Pentecost with Tree of Life, Echternach Pericopes Book, early 12th century, Brussels, Bibliothèque Royale Albert I, ms. 9428, fol. 104v.*

PART 5

*Liturgical Theology: The Example of Leo the Great*







# The Resurrection of the Body in Leo the Great's Ascension and Pentecost Homilies

Bronwen Neil

## 1 Introduction\*

Leo the Great, bishop of Rome for twenty-one years (440–461) during a period of great turmoil within the western Roman empire, and Italy in particular, delivered ninety-seven surviving sermons, which were collected and preserved in two series even within his own lifetime. Twelve homilies were chosen from each of the first five years of his pontificate for the first collection, some fifty-nine sermons, and circulated soon after 445. Only two of them pertain to Ascension (*Hom.* 73 and 74) and seven to Pentecost (*Hom.* 75, 76, 77, 78, 79, 80 and 81).<sup>1</sup> The Feast of the Ascension, introduced in the fourth century, was well

---

\* Acknowledgements: I am grateful to Richard Bishop and Johan Leemans for inviting me to present this research at KULeuven in March 2013. I would also like to express my gratitude to the late Robert Markus for encouraging me to pursue the study of Leo and the liturgy, at the Oxford International Patristic Conference of 2007. The research was undertaken at Australian Catholic University.

1 Ed. by Antoine Chavasse, *Sancti Leonis Magni Romani pontificis tractatus septem et nonaginta*, 2 vol., CCL 138A (Turnhout: Brepols, 1973), 449. Research on Leo's sermons has been piecemeal, apart from the magisterial study of Bernard Green, *The Soteriology of Leo the Great*, OECs (Oxford: Oxford University Press, 2008), who considers the sermons as they were preached, as part of the Roman liturgical cycle. Other studies have concentrated on specific themes or feasts. Charles Anang, *The Theology of the Passion of Christ in the Sermons of St Leo the Great* (PhD Diss; Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1999) considers Leo's sermons on the Passion. Hendrik Gerhard Schipper and Johannes van Oort (eds and trans.), *St Leo the Great: Sermons and Letters against the Manichaeans, Selected Fragments*, Corpus Fontium Manichaeorum series Latina 1 (Turnhout: Brepols, 2000) concentrate only on those homilies (and letters) that have a bearing on Manicheism; likewise Hendrik Gerhard Schipper, *Paus en ketters: Leo de Grote's polemiek tegen de manicheeërs* (Heerenveen: Groen, 1997). Geoffrey Dunn treats the theme of divine impassibility in Leo's Lenten and Christmas homilies, in two articles: Geoffrey D. Dunn, "Divine Impassibility and Christology in the Christmas Homilies of Leo the Great," *TS* 62 (2001), 71–85; *Id.*, "Suffering Humanity and Divine Impassibility: The Christology of the Lenten Homilies of Leo the Great," *Aug* 41 (2001), 257–271. See further Bronwen Neil, "The Sermons of Leo Magnus," in: *Preaching in the Latin Patristic Era: Sermons*,

established by the end of the fifth, although its content was still being explored in the time of Augustine and Leo.<sup>2</sup> The Feast of the Ascension was of course closely linked in the liturgy and in Leo's theological system with the advent of the Holy Spirit, celebrated ten days later at Pentecost over two days, Sunday and Monday. Pentecost was a well-established feast in the Roman church by this time, as Leo's seven Pentecost homilies show, although the Pentecost fast, to which we return below, was probably a relatively new invention.<sup>3</sup> Pentecost Sunday was one of two legitimate occasions for the performance of baptisms, the other being on the Easter Vigil.<sup>4</sup> Thus it was an occasion for going over the basics of Christian doctrine for new believers.<sup>5</sup>

Leo's nine homilies on these two feasts offer a glimpse into the caritative practices that were common in the church of Rome, in association with fasting. Although scriptural exegesis was rarely heard in Leo's homilies,<sup>6</sup> these nine homilies abound in it.<sup>7</sup> Leo was concerned with doctrinal questions

---

*Preachers, Audiences*, ed. by Johan Leemans and Anthony Dupont, *A New History of the Sermon* (Leiden: Brill, forthcoming).

- 2 Hans-Christoph Schmidt-Lauber, "Himmelfahrtsfest," *TRE* 15:391–394 and secondary lit. cited on 394; Anthony Dupont, "Augustine's *sermones ad populum* on the Feast of Ascension: A Liturgical-Soteriological Understanding of Grace," in: *God Went Up Today: Preaching the Ascension in Late Antique Christianity* ed. by Richard W. Bishop and Johan Leemans = *QL* 92/4 (2011), 340–360 (340).
- 3 CCL 138A, 465–505. Six of these are also from Leo's first series, although *Hom.* 76 was redacted for the second collection from the first, along with ten others: *Hom.* 22, 23, 34, 39, 40, 42, 58, 59, 61 and 90. These were supplemented in the second series by several new sermons preached between 446 and 461, the principal texts being those preached between 452 and 454, including the seventh Pentecost homily, *Hom.* 79 (Chavassee, CCL 138, clxxvii, cxcix). See René Dolle, "Les sermons en double édition de S. Léon le Grand," *RThAM* 45 (1978), 5–33. René Dolle, *Léon le Grand: Sermons*, SC 200 (Paris: Cerf, 1973), adopts different numbering as his sermons are grouped by liturgical occasion without concern for chronology.
- 4 *Ep.* 168 to bishops of Campania, Samnium and Picenum in 459 (PL 54:1210A), which condemns the southern Italians' practice of baptizing candidates on saints' days.
- 5 In *Hom.* 76.1 (CCL 138A, 472), Leo apologises to the more mature members of the faith for going back to basics for the sake of the catechumens who are about to be baptised.
- 6 In this he was unlike other great preachers of his day, such as Hilary of Poitiers, Ambrose, Augustine, Cyril of Alexandria and Theodoret of Cyrrhus: Green, *The Soteriology of Leo the Great* (see note 1), 1.
- 7 Notable exceptions were *Hom.* 58 and 59 on the Passion of Christ (on which see Basil Studer, *La riflessione teologica nella chiesa imperiale (sec. IV e V)*, *Sussidi Patristici* 4 [Rome: Istituto Patristico Augustinianum, 1989], 155); and *Hom.* 95, where Leo offers an exegesis of the beginning of the *Sermo Domini in monte* (Matt 5:1–12) as analogous to the divine ascent of the soul through seven stages.

against heresies that were well known in Rome, as well as issues of practical observance, such as almsgiving and fasting – both of these concerns come together in his preaching on Ascension and Pentecost.<sup>8</sup> The theological and pastoral context of the Ascension and Pentecost homilies of 444 (*Hom.* 73 and 76) was the Manichean investigation of late 443 to 444.<sup>9</sup> The workings of this tribunal are discussed briefly in Leo's *Homily* 16, of December 443.<sup>10</sup> Leo notes in another homily that Manicheans were frequently present at his liturgies, distinguishable by their abstinence from the Eucharistic cup. Thus we can safely assume that Manicheans formed part of the audience for his preaching on Ascension and Pentecost.

Leo's contribution to the development of the Roman liturgy has long been recognised, even though the sacramentary ascribed to him does not date from

- 
- 8 On doctrinal questions, e.g. Leo's *Hom.* 9, 16, 24, 34, 42, 72, and 76; on practical pastoral care, e.g. *Hom.* 2, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 20, 26, 35, 38, 40, 42, 44, 45, 48, 49, 52, 55, 62, 65, 67, 73, 78, 80, 84, 86–89, 91–95; cf. Bronwen Neil, "Blessed are the Rich: Leo the Great and the Roman Poor," in: *Papers Presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2007*, ed. by J. Baun, Averil Cameron, Mark J. Edwards and Markus Vinzent, *StPatr* 44 (Leuven: Peeters, 2010), 533–547; and Pauline Allen, Bronwen Neil and Wendy Mayer, *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 28 (Leipzig: Evangelische Verlag, 2009), esp. 171–208; Michele Renee Salzman, "Leo in Rome: The Evolution of Episcopal Authority in the Fifth Century," in: *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV–VI secolo d.C.)*, ed. by Giorgio Bonamente and Rita Lizzi Testa (Bari: Edipuglia, 2010), 343–356; Susan Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, *SVigChr* 93 (Leiden: Brill, 2009), 179–207. More generally, on the link between Leo's civic ideology and his preaching, see Green, *The Soteriology of Leo the Great* (see note 1), passim, and Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding*, 345–376.
- 9 See Aloys Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 11/1: *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch* (Freiburg: Herder, 1986; rev. ed., 1991); Eng. trans. Pauline Allen and John F. Cawte, *Christ in Christian Tradition 11: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, part 1: *Reception and Contradiction. The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reign of Justinian* (London and Louisville, Ky.: Mowbray, 1987), 172–194; Lucio Casula, *La Christologia di San Leone Magno: Il Fondamento dottrinale e soteriologico* (Milan: Edizioni Glossa, 2000), 132–138; Bronwen Neil, "A Crisis of Orthodoxy: Leo I's Fight against the 'Deadly Disease' of Heresy," in: *Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature: Thematic Studies from the Centre for Early Christian Studies*, ed. by David C. Sim and Pauline Allen, *Library of New Testament Studies* 445 (London and New York: T&T Clark Continuum, 2012), 144–158.
- 10 In *Hom.* 16.4 (CCSL 138, 64–65), Leo relates that the tribunal heard confessions of sexual abuse of minors by a network of Manichean Elect, including bishops. See also the text and translation by Schipper and Van Oort, *Sermons and Letters* (see note 1), 24–27.



his day but from the sixth or seventh centuries.<sup>11</sup> His attainments as a theologian, however, have often been questioned in the past. Some have even suspected that he could not have been the author of a sophisticated tract like the *Tome*.<sup>12</sup> In his two surviving Ascension homilies and the seven Pentecost homilies we find Leo preaching seemingly contrary doctrines of the relationship between the flesh and the spirit. I will illustrate how Leo could hold in tension such apparently contradictory views, and why he did so.

## 2 Leo's Resurrection Homilies of 443 to 444 (*Homiliae* 71 and 72)

To understand Leo's theology of Ascension and Pentecost, it is crucial to start with his theology of resurrection. The image of physical ascent is always implicit in Leo's preaching on Christ's resurrection. The pastoral imperative in his Resurrection homilies has already been discussed by Studer and Anang.<sup>13</sup> *Hom.* 71 on the Resurrection – preached on the Easter Vigil of 443 – follows the three-part rhetorical structure that Anang identified in Leo's Passion Homilies: 1. discussion of the mystery as a present reality in the liturgy; 2. the integration of the mystery (*sacramentum*) into the overall mystery of salvation; 3. identification of its function as an example for Christian believers. *Hom.* 71 begins with a discussion of the resurrection or salvation of our spiritual nature (in Anang's formulation, "the mystery as a present reality"), and ends with the resurrection's function as an example to the faithful to remedy cures now.<sup>14</sup> In the

11 On the *Sacramentarium Leonianum* (CPL 1897), also called the *Veronense* after the manuscript in which it is conserved (*Veronense* LXXXV [80]), see the preface to Leo Cunibert Mohlberg, with Leo Eizenhöfer and Petrus Siffrin (eds.), *Sacramentarium Veronense, Konkordanztabellen zu den römischen Sakramentarien* 1 (Rome: Herder, 1956).

12 E.g. Jean Gaidioz, "Saint Prosper d'Aquitaine et le Tome à Flavien," *RevSR* 23 (1949), 270–301; Norman W. James, "Leo the Great and Prosper of Aquitaine: a fifth-century pope and his advisor," *JTS.NS* 44.2 (1993), 554–584. Michele Salzman returns to the question in her chapter, "Reconsidering a Relationship: Pope Leo of Rome and Prosper of Aquitaine," in: *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, ed. by Geoffrey D. Dunn (Farnham: Ashgate, 2015), 109–125 (124–125). Cf. Green, *The Soteriology of Leo the Great* (see note 1), 195–201, who presents a convincing argument for Leo's authorship of the *Tome* by demonstrating from elsewhere his considerable theological acumen, especially in respect to his "two nature" Christology.

13 Studer, *La riflessione teologica* (see note 7), 154–155; Anang, *The Theology of the Passion* (see note 1).

14 Anang, *The Theology of the Passion* (see note 1), xxii.

movement from the spiritual nature of Christ to his glorified flesh Leo finds an example of the believer's own glorification after the resurrection of the flesh.<sup>15</sup>

In the following year, 444, Leo used his Resurrection homily to attack Trinitarian heresy. In *Hom.* 72.5 he attacks heretics in general, with Manicheans in mind: "None are so far distant from this [Easter] festival as heretics, and especially those who believe wrongly about the Incarnation of the Word, either undervaluing his divinity or *emptying him of what is of the flesh*."<sup>16</sup> In his use of Resurrection homilies to attack doctrinal deviancy, we find Leo adapting his preaching on the most significant feast of the Christian calendar – when he could be assured of a large audience – to the issues of the day.

In *Hom.* 72 Christ's ascension is again presented as a prefigurement of our own ascension. "The risen and ascended Lord – strengthens those who wait to ascend with him to his glory" (72.3). When Leo advises his hearers to: "Despise earthly things that you may gain heavenly things" (72.4), we see him preaching atonement theology at its best and most brutal – Christ's suffering in his 'spotless' flesh was the price of our redemption from our earthly flesh. This doctrine finds strong echoes in certain of Augustine's ascension homilies.<sup>17</sup>

In a nice juxtaposition of two opposites, Leo ends *Hom.* 72 by explaining that the purpose of the incarnation of Christ was to effect the glorification of the flesh of believers, citing Phlm 3:20–21: "*whence also, as the Apostle says, we look for a Saviour, our Lord Jesus Christ, who shall refashion the body of our humility to become conformed to the body of His glory*."<sup>18</sup> Here again, as in *Hom.* 71, the present reality of the sacrament is followed up by an example of how that reality functions as an example for believers. However, this time the emphasis on the glorified flesh of the believer sounds a more positive note than before.

---

15 *Hom.* 71.6 (CCSL 138A, 440): *Et quia antiquorum morborum difficilis et tarda curatio est, tanto uelocius adhibeantur remedia, quanto recentiora sunt uulnera, ut semper ab omnibus offensionibus in integrum resurgentes, ad illam incorruptibilem glorificandae carnis resurrectionem pertinere mereamur in Christo Iesu Domino nostro . . .* Trans. NPNF 212:84: "And because the cure of old-standing diseases is slow and difficult, remedies should be applied early, when the wounds are fresh, so that, when we rise ever anew from all downfalls, we may deserve to attain to the incorruptible Resurrection of *our glorified flesh* in Christ Jesus our Lord. . . ."

16 *Hom.* 72.5 (CCSL 138A, 446): *Nulli tamen ab hac festiuitate longius quam haeretici separantur, maximeque illi qui de Verbi incarnatione male sentiunt, aut minuendo quod est Deitatis, aut euacuando quod carnis.*

17 Dupont, "Augustine's *sermones ad populum*" (see note 2), 340–360, esp. *Serm.* 265B (352), *Serm.* 265F (355), and *Serm.* 377, the authenticity of which is somewhat dubious (356 note 81).

18 *Hom.* 72.6.

I contend that Leo's stronger emphasis on Christ's human nature and the value of the human body in the second Resurrection homily (*Hom.* 72) was a product of the polemical context of his fight against Manicheism in Rome. Bernard Green's comment supports this view: "[Leo's] response to Manichaeism in 443–444 led him to a further appraisal of the humanity of Christ and to a deeper appreciation of both Christ's suffering and his glorification. This in turn led him to a clearer exposition of the unity of divine and human in Christ."<sup>19</sup> Leo's Ascension and Pentecost homilies of 444 also sought to meet the challenge that Manicheans posed to orthodox resurrection theology.

### 3 Leo's Ascension and Pentecost Homilies of June 444 (*Homiliae* 73 and 76)

Let us examine how the evolution noted by Green played out in Leo's preaching by comparing two homilies of 444 with those of the following year,<sup>20</sup> in which different concerns dominate Leo's preaching, and a quite different attitude to the body and its mortification by fasting emerges.

As was remarked in our introduction, the content of the Feast of the Ascension was still being defined in the mid-fifth century. Leo interpreted the ascension as a guarantee of Christ's resurrection in the 'true body' (*uerum corpus*).<sup>21</sup> In his homilies of 444, Leo sought to stress the reality of the physical

<sup>19</sup> Green, *The Soteriology of Leo the Great* (see note 1), 138.

<sup>20</sup> In making these comparisons I depend on the dating supplied by Chavassee, *Sancti Leonis Magni... tractatus* (see note 1), but it should be noted that *Hom.* 81 cannot be dated with absolute certainty to 27 May 445: Chavassee presents this date with a question mark, (Chavassee, CCSL 138A, 503). It certainly stems from the first five years of Leo's pontificate (440–445); see Chavassee, *Sancti Leonis Magni... tractatus* (see note 1), 462–464. On the certain dating of *Hom.* 73 and 74, also from the first series, see Chavassee, *Sancti Leonis Magni... tractatus* (see note 1), clxxi. On the precise dating of *Hom.* 76 to June 444, see below.

<sup>21</sup> A phrase used by Leo in *Ep.* 28.6 to Flavian, ed. by Eduard Schwartz, *Concilium universal Chalcedonense. Volumen alterum versiones particulares*, ACO 2/2/1 (Berlin: De Gruyter, 1932), 30: *post resurrectionem uero domini, quae utique ueri corporis fuit, quia non alter est resuscitatus quam qui fuerat crucifixus et mortuus, quid aliud quadraginta dierum mora gestum est quam ut fidei nostrae integritas ab omni caligine mundaretur?* "But after the Lord's resurrection, which was indeed the resurrection of the true body – because he who was resurrected was none other than he who had been crucified and killed – why else did he tarry for forty days except so that the integrity of our faith should be cleared of all obscurity?" Trans. Bronwen Neil, *Leo the Great, The Early Church Fathers* (London: Routledge, 2009), 101. See Reinhart Staats, "Auferstehung Jesu Christi 11/2: Alte Kirche,"

resurrection and ascension, in contrast to the docetic views of the Manichees who believed that the incarnation had not been real, and that Christ had assumed a false body.<sup>22</sup> Leo's understanding of Manichean dualism owed a great debt to Augustine's sermons.<sup>23</sup>

According to the teachings of Mani, evil had a substance that was manifest in the physical body, and the human body was evil because it was created out of the five great powers of darkness.<sup>24</sup> Thus, as Leo stated in *Hom.* 34 (also from 444), they refused to ascribe a real body to Christ, believing that it would have been unworthy of Him.<sup>25</sup> Augustine takes up the resurrection of Christ in the true flesh (*ueritas carnis*) in two of his Ascension homilies, *Serm.* 262,<sup>26</sup> and *Serm.* 265D. In his Ascension homily 265D,<sup>27</sup> Augustine objects to the Manichean belief that Christ is only *spiritus* and not *corpus*. Indeed, that is what the disciples thought originally when they first encountered the living Christ (Luke 24:36–39). Christ allowed the disciples to touch his wounds in order to remove this misconception. Augustine sought to demonstrate that since Christ's physical death was real, his resurrection was also "physical and real."<sup>28</sup>

The same passage from Luke is discussed by Leo in *Hom.* 73.3, confirming Augustine's likely influence. Augustine and Leo also share the idea of being made members of Christ's body, as shown in the former's statement in Ascension homily 265B: "Through Christ we are inheritors of eternal life; through him we are rescued from continuing death, and have become members

---

*TRE* 4:513–529, esp. 519 on "Himmelfahrt und Erhöhung Jesus Christi als Interpretament seiner Auferstehung," and secondary literature cited at 526–529.

22 See further Green, *The Soteriology of Leo the Great* (see note 1), 168–180.

23 Schipper and Van Oort, *Sermons and Letters* (see note 1), 14–15.

24 Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, WUNT 63 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992, 2nd rev. edn.), 24–25; Schipper and Van Oort, *Sermons and Letters* (see note 1), Excursus 10: "Manichean anthropology," 106–107.

25 *Hom.* 34.4–5 (CCSL 138, 183–187); see translation and discussion of this Epiphany sermon in Schipper and Van Oort, *Sermons and Letters* (see note 1), 33–37; Schipper and Van Oort, *Sermons and Letters* (see note 1), 99–102 show that this is an oversimplification of the Manichean view.

26 Dupont, "Augustine's *sermones ad populum*" (see note 2), 345.

27 *Serm.* 265D.1 (NBA 32/2, 962) dated to c. 416–418; see Dupont, "Augustine's *sermones ad populum*" (see note 2), 353 and note 66.

28 Dupont, "Augustine's *sermones ad populum*" (see note 2), 353.

of his body.”<sup>29</sup> In Leo’s *Homily* 73, Adam and Eve, the first parents, are ‘joined in body’ (*concorporatos*) with the son of God through the ascension:<sup>30</sup>

For those whom the poisonous enemy drove out from the happiness of their first dwelling are seated at the right hand of the Father with the Son of God, *joined in body to him* who lives and reigns . . .

*Hom.* 73 ends with the triumphant assertion that: “Since the Ascension of Christ is our elevation, and since, where the glory of the Head has preceded us, there hope for the body is also invited. . . .”<sup>31</sup> In Freeland and Conway’s translation just cited, the image of the body following the head sounds ecclesiological (cf. Col 1:18, “And Christ is the head of the body, the church”), but the passage could be better translated thus: “The ascension of Christ is thus our own advancement, most beloved, and where the glory of the head leads, there too is summoned the body’s hope.”<sup>32</sup> The individual’s body will be advanced in the footsteps of the risen Christ.

For today *we are not only confirmed* as those who possess paradise, but in Christ *we have even gained entrance* to the heavens above. We have gained greater things through Christ’s ineffable grace than we had lost through the devil’s envy (cf. Wis 2:24).<sup>33</sup>

29 Dupont, “Augustine’s *Sermones ad populum*” (see note 2), 352. *Serm.* 265B is dated by most scholars to 396/397.

30 *Hom.* 73.4 (CCSL 138A, 454): *Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit cum quo vivit et regnat . . .* My translation, with emphasis. Cf. NPNF 212:187: “For us, whom our virulent enemy had driven out from the bliss of our first abode, the Son of God has made members of Himself (*concorporatos*) and placed at the right hand of the Father, with Whom He lives and reigns . . .” The translation by Jane Patricia Freeland and Agnes Josephine Conway, *Leo the Great: Sermons*, FOTC 93 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996), 325, is ambiguous on the point of just who had been made members of God.

31 *Hom.* 73.4 (trans. FOTC 93, 324).

32 Leo I, *Hom.* 73.4 (CCSL 138A, 453): *Quia igitur Christi ascensio, nostra prouectio est, et quo praecessit gloria capitis, eo spes uocatur et corporis . . .* Trans. Neil, *Leo the Great* (see note 21), 81.

33 Leo I, *Hom.* 73.4 (CCSL 138A, 453). *Hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam caelorum in Christo superna penetrauimus, ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam quam per diaboli amiseramus inuidiam.* We note that Freeland and Conway’s translation (“prepared more fully for it through the indescribable grace of Christ *which* we had lost through the ‘ill will of the devil’” [FOTC 93, 325]), loses the com-

The present verbs stress the immediacy of this particular liturgical celebration for the hearer's salvation. "Leo perceives that Christ's mysteries have passed over into the sacraments, so that Christ's redemption is fulfilled "today" (*praesens, hodie*) in its actualization in the Church's liturgy."<sup>34</sup> Augustine, following Ambrose,<sup>35</sup> shared this insight, although the stress on the here-and-now is curiously absent from Augustine's Ascension homilies.<sup>36</sup> What Anang calls the "once-for-all aspect" of Christ's passion means that the present-time Eucharistic celebration is drawn into eternity:<sup>37</sup> liturgical time takes place, in a sense, out of time. It transcends time and makes all time one.<sup>38</sup> Just as this happens in the Eucharist, it also happens in Ascension and Pentecost. The hearers of the sermon are meant to experience the sacrament (through faith) as if they were there. In effect, those present see the ascending Christ and receive the Holy Spirit anew, every time they participate in the liturgies of Ascension and Pentecost.

Leo again attacked the Manicheans more explicitly ten days later in his Pentecost homily of the same year, *Hom.* 76.<sup>39</sup> In his previous Pentecost homily of 443, Leo criticized Arians and Macedonians who deny the Holy Spirit an equal role in the Trinity.<sup>40</sup> In *Hom.* 76, the role of the Spirit or Paraclete is again the focus, but this time the targets are the Manicheans, and particularly

---

parison in the final clause, that human kind gained more by the Resurrection than it had lost through the Fall.

- 34 Anang, *The Theology of the Passion of Christ* (see note 1), 241. Joris Geldhof's chapter in this volume treats the original context and modern reception in the Liturgical Movement of the line to which Anang here alludes from Leo's *Hom.* 74.2: *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit* (CCSL 138A, 457).
- 35 Goulven Madec, *La Patrie et la voie: Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Jésus et Jésus Christ 36 (Paris: Desclée, 1989), 91–92. See also Elena Giannarelli, "Fra tradizione classica e innovazione Cristiana," in: *I Sermoni di Leone Magno*, 1: *Fra storia e teologia*, ed. by Mario Naldini, BPat 30 (Fiesole: Nardini, 1997), 122.
- 36 *Serm.* 261–265F and 377. See the summary of the contents of these 13 sermons in Dupont, "Augustine's *Sermones ad populum*" (see note 2), 343–356.
- 37 Anang, *The Theology of the Passion of Christ* (see note 1), 212.
- 38 So David R. Holetson, "The Sacramental Language of St Leo the Great: A Study of the Words *munus* and *oblata*," *EL* 92 (1978), 115–65 (163).
- 39 11 June 444; not 2 June as mistakenly in Freeland and Conway, *Leo the Great* (see note 30), 334. The sermon received a second edition at some later date. *Hom.* 76 is the only one of the six Pentecost sermons from the first series (*Hom.* 75, 76, 77, 78, 80 and 81) that it is possible to date precisely, but all five come from the first five years of Leo's pontificate: Chavasse, *Sancti Leonis Magni . . . tractatus* (see note 1), 464. *Hom.* 79, like the revision of *Hom.* 76, comes from the second series.
- 40 *Hom.* 75.4 (CCSL 138A, 469 [23 May 443]).

Mani's claim to be the embodiment of the Paraclete.<sup>41</sup> This "teacher of the devil's falsehood and founder of filthy superstition"<sup>42</sup> became known, according to Leo, 260 years after the resurrection of Christ. This is not far from the truth: Mani began to preach around 240 and was killed by the Persians in the 270s.<sup>43</sup> Leo argues that Christ's promise of the Holy Spirit would not have taken 260 years to fulfill (76.7). He is reluctant to speak of Mani's sacrilegious teachings in a homily, he says, but "they have already been fully exposed by their own confession,"<sup>44</sup> by which he means the testimonies given in their trial before the Roman tribunal, over which he presided.

Leo draws out the parallel between the feasts of Ascension and Pentecost: the ascension of the Lord was clearly fulfilled in the descent of the Holy Spirit. When he cites John 7:39 ("The spirit had not yet been given because Jesus was not yet glorified"), adding: "... the Ascension of the Lord was the reason for giving the Spirit,"<sup>45</sup> he echoes Augustine.<sup>46</sup> Neither Augustine nor Leo make a distinction between the Paraclete and the Holy Spirit. But Leo goes on: "But it is necessary for him [sc. Mani] to deny that it was given, because he denied that the true man in Christ advanced to sit at the right hand of the Father."<sup>47</sup> Once again, Leo ends with an affirmation of the Trinity. Both of Leo's homilies for Ascension and Pentecost in 444 were very much taken up with affirming the physical reality of Christ's resurrection against the docetism of the Manicheans, and denying their identification of Mani as the Paraclete.

---

41 *Hom.* 76.6–8. See Schipper and Van Oort, *Sermons and Letters* (see note 1), 89–90; Schipper, *Paus en ketters* (see note 1), 135–40.

42 *Hom.* 76.6 (CCSL 138A, 481.139–141): *magister falsitatis diabolicae et conditor superstitionis obscae*.

43 Schipper and Van Oort, *Sermons and Letters* (see note 1), Introduction, 7, and Excursus II, 90–91.

44 *Hom.* 76.7 (CCSL 138A, 484.188–189): *cum iam abundantissime ipsorum sint confessione patefacta*.

45 *Hom.* 76.8 (CCSL 138A, 484): *Nondum enim erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat clarificatus, Domini ascensio dandi Spiritus fuit ratio*.

46 *Fund.* 10 (CSEL 25.1, 205–206). Augustine points out that the Spirit had already descended before the coming of Mani, namely at Pentecost, and that the Spirit's descent is a consequence of Christ's ascent to heaven. (Schipper and Van Oort, *Sermons and Letters* [see note 1], 11). See also the long passage that resembles Augustine's *Tract. Ev. Jo.* (CCSL 36, 520–521), in *Hom.* 76.2 (CCSL 138A, 474.34–475.47).

47 *Hom.* 76.8 (CCSL 138A, 484): *quem ille necesse est ut neget datum, qui ad consessum paterna dexteræ uerum in Christo hominem negat esse proeuctum*.



#### 4 Ascension and Pentecost Homilies in 445

Compare these two homilies with Ascension *Homily* 74, from the following year (17 May 445), where Leo talks about leaving the burden of the flesh, displaying a typically neo-Platonist attitude to the body, at odds with *Hom.* 73. Now that he had vanquished the Manichean threat, as he boasted to fellow bishops in Italy,<sup>48</sup> his return to a harsher attitude to the life of the flesh was perhaps explicable. Leo generally took the view that death was a liberation from the flesh; Christ's incarnation was a sharing in our humiliation.<sup>49</sup> Rather than talking about Christ's corporeal reality, Leo now emphasized the disciples' spiritual perception of invisible realities as they witnessed Christ's ascension. Just as other scholars have noted the influence of Augustine on Leo's theology of the passion, at the thematic level at least,<sup>50</sup> and in his understanding of Manichean docetism, we can detect Augustine's influence on Leo here. Both approaches characterize Augustine's writings, the early works showing more enthusiasm for a dualist neo-Platonist framework that elevated the soul above the body, and the later writings of post-410 revealing a more sophisticated understanding of the necessity and divine purpose of the soul's partnership with the body.<sup>51</sup>

48 Cf. Leo, *Ep.* 7.1 of 444 (ed. and trans. Schipper and Van Oort, 46–47), where he claimed that the Manichees had been extinguished in Rome, having been exposed by his vigilance, and restrained by his authority and judgment.

49 As in his Pentecost homily, *Hom.* 78.2: "Are there any, enclosed in this fragile flesh and set up in this very body of death, who even if they had accomplished much of value, would now be so secure in their own stability that they would believe themselves free from the danger of all enticements?" (Trans. Freeland and Conway, *Leo the Great* [see note 30], 346).

50 More cautious than Studer, *La riflessione teologica* (see note 7), and more accurate is the judgment of Anang, *The Theology of the Passion* (see note 1), 246: "it appears that Leo's vision [of the sacrament of the Passion] shows remarkable similarity to, and likely dependence on, that of Augustine."

51 Augustine's early works: *Quant. an.* 76 (NBA 3/2, 122–124); *Conf.* 7.16.22 (NBA 1, 204); cf. later works, *Bon. conj.* (c. 400) (NBA 7/1, 10–63); *Civ.* 22 (NBA 5/3, 308–420), *Ep.* 6\* to the priest Atticus (NBA 23A, 52–62), and *Serm.* 243 preached at Easter on the Resurrection according to John, esp. *Serm.* 243.3 (NBA 32/2, 672) on the resurrection of the body. These sources are discussed by David G. Hunter, "Augustine on the Body," in: *A Companion to Augustine*, ed. by Mark Vessey (Oxford: Oxford University Press, 2012), 353–364.

## 5 Fasting and Pentecost

The message of Leo's *Homily* 81 on the Pentecost fast of 445, like his second Ascension homily, is very Platonist: the voluntary privation of the flesh in fasting is necessary for the release of the spirit.<sup>52</sup> It seems that the fast associated with Pentecost was an innovation to the liturgical calendar in the week after Pentecost, as Leo twice in seven homilies spells out the days of fasting (*Hom.* 78 and 81), and reminds his hearers that this was an 'apostolic tradition.' *Hom.* 78 starts with a stern reminder of the duty to fast: "As you know, today's feast, consecrated by the descent of the Holy Spirit, is followed by a solemn fast which was established for the care of our spiritual and physical health, and we are to celebrate it with devout observance."<sup>53</sup> In *Hom.* 81 Leo announced again the days of fasting and prayer on Wednesday and Friday, and the vigil on Saturday at St Peter's basilica.<sup>54</sup> In *Hom.* 80 he adjured his listeners to join almsgiving to fasting: the days are not announced, leading Dolle to suppose it was a short sermon given before the fast started on the Wednesday after Pentecost.<sup>55</sup> In *Hom.* 80 and 81, Leo stresses that fasting is to make up for the excesses of the feasts of Pentecost and Ascension, perhaps as a corrective to Manichean fasting which was purgative. According to Leo, Manichees in Rome fasted on Sundays in honor of the Sun, and on Mondays in honor of the moon. Three homilies on Pentecost (*Hom.* 76, 78 and 81), are very much concerned with putting off the temptation of lust and avarice and other temptations of the flesh, by fasting and almsgiving. This was an opportunity to store up treasure for the afterlife.

## 6 Conclusion

The significance of Leo's preaching after Easter in the years 443 and 444 lies in the context of contemporary debates about the resurrection of the body, specifically in the context of the papal persecution of Manicheans in Rome. In his use of Ascension and Pentecost homilies to attack doctrinal deviancy, we find Leo adapting his preaching to the issues of the day. Leo's understanding of the anthropological implications of the liturgical events of Ascension and Pentecost was both theoretical and practical. The sacramental context of

---

52 *per castigationem corporis. Hom.* 81.4 (CCSL 138A, 505.48).

53 *Hom.* 78.1 (CCSL 138A, 494).

54 *Hom.* 78.4 (CCSL 138A, 497); *Hom.* 81.4 (CCSL 138A, 505).

55 Dolle, *Léon le Grand* (see note 3), 38 note 2.

baptism performed on Pentecost was also a crucial factor in Leo's preaching of a right understanding of the Trinity. According to Leo, Christ's ascension paved the way for the glorification of every resurrection body. The resurrected Adam and Eve were seated next to God the Father, joined in body with the Son of God through the Ascension. The Ascension *Homily* of June 444 (*Hom.* 73) is overwhelmingly positive about the role of the earthly seeing and touching by disciples in affirming Christ's physical resurrection. His Pentecost homily (*Hom.* 76) for that year was firmly located in the same paradigm. The Resurrection homilies of 443 and 444 put a similar emphasis on the real, physical body of the resurrected Christ. By contrast, the Ascension homily of 445 (*Hom.* 74) interprets Christ's ascension as a demonstration of the need to leave the burden of the physical body, and the Pentecost homily in that year (*Hom.* 81) stresses the need to transcend and mortify the flesh through fasting. These two later homilies are the product of Leo's triumph over Manicheism in Rome.

Leo moved between two poles or doctrinal extremes regarding the relationship between the soul and the body, just as the bishop of Hippo moved away from his initial Platonist rejection of the body during his last thirty years of life. For both bishops, Christ's resurrection and ascension paved the way for the human flesh of believers to be glorified; on the other hand, the mortification of Christ's flesh was an example to be followed by every believer in fasting and almsgiving. Leo was not content to echo Augustine, however; rather, he shows a rare mastery of his material, allowing him to change the emphasis to suit both the liturgical occasion and the theological issues at hand. He also displayed in these four sermons a remarkable gift for conveying theological argument in plain terms that would make sense to his largely-uneducated audience – even though these sermons were also circulated to be read in Leo's own life time – and for bringing out the important soteriological function of the feasts of Ascension and Pentecost in the here-and-now, in the life of the Roman believer.

# Paschal Joy Continued

*Exploring Leo the Great's Theology of Christ's Ascension into Heaven*

*Joris Geldhof*

## 1 Point of Departure: One Famous Sentence from *Homilia* 74

The starting point for the present reflections is that one renowned sentence from Saint Leo the Great's fascinating homily nr. 74, the second one on the Ascension in the corpus which has come down to us. Saint Leo most probably held it on the Feast of Ascension on 17 May 445 in Rome. In Latin, the sentence reads as follows: *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit.*<sup>1</sup> The English translation – I will further use the one published in The Fathers of the Church series of The Catholic University of America Press – is: “What was to be seen of our Redeemer has passed over into the Sacraments.”<sup>2</sup>

There is little doubt that this sentence is among the most famous of this well-known fifth-century pope, who was the bishop of Rome when the council of Chalcedon gathered. His sermons certainly deserve to be studied more closely,<sup>3</sup> not only by patrologists, but also by liturgical scholars and systematic theologians. The present article attempts to fill that gap and to contribute to interdisciplinary reflections about the valuable and eminently theological

- 
- 1 Reference is made to the standard critical edition of Antoine Chavassee, *Sancti Leonis magni Romani pontificis tractatus septem et nonaginta*, CCSL 138A (Turnhout: Brepols, 1973), 457. The Latin text of this edition is used in the Latin-French edition in the famous *Sources chrétiennes* series as well: René Dolle, *Léon le Grand, Sermons III*, SC 74bis (Paris: Cerf, <sup>3</sup>2004), 278. I will use Chavassee's (and Dolle's) numeration of the sermons, which deviates from earlier systems like the Ballerini edition and the *Patrologia Latina*, which itself was based on the former. For a conversion table, reference can be made to any of the four volumes of St. Leo's sermons in the *Sources chrétiennes* series: René Dolle, *Léon le Grand, Sermons I*: SC 22bis (Paris: Cerf, 1964), 293; *Léon le Grand, Sermons II*: SC 49bis (Paris: Cerf, 1969), 203; *Léon le Grand, Sermons III*: SC 74bis (Paris: Cerf, <sup>3</sup>2004), 323; *Léon le Grand, Sermons IV*: SC 200 (Paris: Cerf, 2006), 309–310.
  - 2 Jane Patricia Freeland and Agnes Josephine Conway, *Leo the Great: Sermons*, FOTC 93 (Washington DC: Catholic University of America Press, 1996), 326.
  - 3 Bernard Green, *The Soteriology of Leo the Great*, Oxford Theological Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2008), vii.

heritage of this peculiar Latin church father, who continues a line of development which began with Saint Ambrose and Saint Augustine.<sup>4</sup>

According to the detailed investigations of Bernard Green, who delivered an encompassing chronological commentary and systematic interpretation of Saint Leo's homilies, the two sermons on the Ascension are to be situated at the end of Leo's development in the first and formative period of his papacy (441–445). The first of these sermons Leo added to his already existing and circulating collection of sermons in the spring of 444 and he did likewise with the second Ascension sermon one year later.<sup>5</sup>

It is striking that they are the only two Ascension sermons in the whole corpus. This leaves one with the impression that, for Leo, this solemnity may not have been as important as other feasts of the paschal cycle as one knows it in today's Roman rite. At the time of Saint Leo, the Feast of the Ascension was indeed of comparatively recent vintage. However, it had already acquired a stable position in the calendar as a major feast between Easter and Pentecost and was celebrated forty days after the former and ten days before the latter.<sup>6</sup> This observation needs to be nuanced, however, since Leo himself said that "[the] days [...] between the Resurrection of the Lord and his Ascension, did not pass by in useless flow. They provided the opportunity to confirm great mysteries, to reveal great secrets."<sup>7</sup> That means that the forty days between the Feast of the Resurrection and the Ascension are replete with dense mystery and, maybe, that that density is concentrated or elevated, or that it in one way or another culminates, in the Feast of Christ's Ascension into heaven. That is quite something: much more than a footnote to Easter or a merely contingent historical development. Easter itself is stretched over a longer period of time.

It is interesting to take a closer look at the way in which Leo expresses himself in the sentence quoted above. As a matter of fact, the proposed English translation can be questioned because of its use of the word "secret." Contemporary French philosopher Jean-Luc Nancy quite rightly says about the Christian sense of mystery:

---

4 Many scholars agree that there is a considerable influence of, above all, Augustine, on Saint Leo. See Green, *The Soteriology of Leo the Great* (see note 3), 186.

5 Green, *The Soteriology of Leo the Great* (see note 3), 173; 186.

6 The Feast of the Ascension (*in ascensione Domini*) seems to have spread throughout the whole Church from the fourth century onwards. See Hansjörg Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, 1: *Herrenfeste in Woche und Jahr*, GdK 5 (Regensburg: Friedrich Pustet, 1983), 82; Adolf Adam, *Das Kirchenjahr mitfeiern: Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1979), 78. Cf. also the contribution of Harald Buchinger elsewhere in this volume.

7 Leo, *Hom.* 73.2 (FOTC 93, 323).

Mystery [...] does not designate a hidden, secret reality, buried in the arcane of an impenetrable divine knowledge. [...] The revelation of Christian mystery is not the unveiling of some secret: on the contrary, it reveals what reveals itself on its own, what does nothing other than reveal itself. It is a flash revealing forms and presences that, rather than being hidden in the night, are simply available for the light to come and make visible.<sup>8</sup>

In any case, the Latin original of the latter part of Leo's statement reads *magna in eis confirmata sacramenta, magna sunt reuelata mysteria*.<sup>9</sup> This parallel structure in grammar and vocabulary is indicative both of Leo's style<sup>10</sup> and of the theological ideas he is conveying: great are the sacraments confirmed, great are the mysteries revealed.<sup>11</sup> Evidently, the meaning of the words "sacraments" and "mysteries" is porous and mutually overlapping. The assumption underlying the present paper is that it is the same encompassing understanding of *sacramenta* that one encounters in the quote from the second Ascension homily.

To a certain extent, however, that assumption is not surprising at all, since liturgical scholars have long known that the ossification of the concept of *sacramentum* into seven privileged rituals performed by the ordained clergy is the fruit of a development in Western Christianity ulterior to the era of the church fathers. They also know that the Greek word *mysterion* was widely rendered into Latin by means of the concept *sacramentum*; a lot has been written about that.<sup>12</sup> Moreover, the rediscovery of the ancient understanding of the double-notion *mysterium/sacramentum* is intrinsic to the lasting scholarly contributions of the Liturgical Movement.

8 Jean-Luc Nancy, *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*, transl. by John McKeane, Perspectives in Continental Philosophy (New York: Fordham University Press, 2013), 46.

9 Leo, *Hom.* 73.2 (CCSL 138A, 451).

10 William J. Halliwell, *The Style of Pope St. Leo the Great*, PatSt 59 (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1939); Mary Magdeleine Mueller, *The Vocabulary of Pope St. Leo the Great*, PatSt 67 (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1943).

11 It is interesting to note that Dolle proposes the following French translation: "[...] de grands mystères y ont été confirmés, de grandes vérités révélées" (Dolle, *Léon le Grand* [see note 1], 271), thereby suggesting that there is a connection between mysteries and truth (claims). This is obviously much more than an alternative translation; it is a clear, and heavy, theological statement.

12 See, e.g., Carlo Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale: Dal "mysterion" al "sacramentum"*, CTSis 8 (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1989/2007).

This study, then, next discusses the reception history of Leo's famous expression. The goal of a brief survey of representative sources is to raise some questions and to investigate whether Leo's adage has in general been interpreted accurately. The larger question behind this exercise is whether, and to what degree, one could reconstruct Leo's theology of the liturgy as orbiting around 'the' divine mysteries as well as around the human participation in them, and, more speculatively, whether the issue of joy could be instrumental to imagining and rethinking questions of sacramental efficacy.<sup>13</sup> Could sacramental efficacy be rephrased as enjoying mysteries?

## 2 Reception History: Core Ideas of the Liturgical Movement

In order to retrieve the way in which the Liturgical Movement appealed to Leo the Great's famous quote, reference is here made to the work of prominent and representative figures of the movement from the beginning, the middle, and the end of the twentieth century: Odo Casel (1886–1948), Edward Schillebeeckx (1914–2009), and Aidan Kavanagh (1929–2006).

1. It has been suggested that Odo Casel's *Mysterienlehre* could only become what it has become thanks to a rediscovery of the patristic heritage. This generality can be exemplified by the study of Leo the Great, of which one may say that it in no mean way contributed to the establishment this famous theory. In *The Mystery of Christian Worship*, the translation of his epoch-making book, *Das christliche Kultmysterium*, Casel tries to formulate a specifically Christian understanding of the concept of mystery in conversation with the way in which mysteries were understood in ancient Greek mystery cults. In that context he appeals to the New Testament and its eschatological interpretation of the present position of both humankind and the church in reality. He explains:

The parousia at the end of time will end this plan of salvation. In the time between, the church lives by faith and in the mysteries of Christ's worship. These mysteries are a working out and an application of Christ's mystery.<sup>14</sup>

13 The reading of Leo which I present here is part of a broader project. I am fully aware of the limitations of my approach as well as of the fact that my hermeneutical *instrumentarium* is most likely not very common among patrologists. Nonetheless I claim that the proposed interpretation of the texts before us is neither unjustified nor the mere result of *Hineininterpretierungen*.

14 Odo Casel, *The Mystery of Christian Worship*, Milestones in Catholic Theology (New York: Herder & Herder, 1962), 27.



This strikingly easy passage from mysteries (plural) to mystery (singular), which can also be reversed, is a typical feature of Leo's thought as much as of Casel's. More important, however, is what Casel deduces from this New Testament understanding of the present time in which humankind finds itself.

Thus it is possible that the Lord, though eternally glorified in heaven and visible to all, should be still hidden in the world, and go on revealing the whole strength of his glory. The Lord's manner of presence in the mystery therefore, holds a position between that in his life on earth before his resurrection, and his glorified life in heaven.<sup>15</sup>

It is in this context that Casel extensively, and approvingly, quotes from Leo's second sermon on the Ascension.<sup>16</sup> Leo helps him to think that *mystery* and *liturgy* are the two sides of the same coin:

Mystery means the heart of the action, that is to say, the redeeming work of the risen Lord, through the sacred actions he has appointed: liturgy, corresponding to its original sense of "people's work," "service," means rather the action of the church in conjunction with the saving action of Christ's.<sup>17</sup>

2. Edward Schillebeeckx was one of the many theologians who admired the renewal of sacramental theology instigated by Odo Casel.<sup>18</sup> In his early work *De sacramentele heilseconomie*, published in 1952, which unfortunately was never translated into English,<sup>19</sup> one finds a masterly synthesis of the *status quaestionis* of general sacramental theology in the mid-20th century. Odo Casel's *Mysterienlehre* occupies a prominent place in it and it is evident that,

15 Casel, *The Mystery of Christian Worship* (see note 14), 28.

16 There is another context in which Casel extensively quotes from Leo's sermons; there he inserts a passage from the 8th sermon on the Lord's Passion. Casel, *The Mystery of Christian Worship* (see note 14), 60.

17 Casel, *The Mystery of Christian Worship* (see note 14), 40.

18 He did not go as far as Joseph Ratzinger, however, who called Casel's theology of the mysteries "die vielleicht fruchtbarste Idee unseres Jahrhunderts." Joseph Ratzinger, "Die sakramentale Begründung christlicher Existenz," in: *Theologie der Liturgie: Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Gesammelte Schriften. Joseph Ratzinger 11 (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 32010), 197–214 (197).

19 For a few years a French translation has been available: Edward Schillebeeckx, *L'économie sacramentelle du salut: Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, transl. Yvon van der Have, SF 95 (Fribourg: Academic Press, 2004).

although he expresses himself exceedingly prudently, Schillebeeckx fundamentally agrees with its basic assumptions.

Interestingly, Leo's quote from the second Ascension homily appears twice in Schillebeeckx's work. The first time it occurs in the general conclusion of the first section, which is on the definition of the sacraments in the history of theology. That section ends with Casel, his followers, and their critics. It is clear that Schillebeeckx draws on him for the formulation of the conclusions of the whole historical-theological survey. Leo's quote serves to underpin the idea that the sacraments are the cultic-symbolic activity of the church as the body of Christ. They draw their identity from the original sacrament ("oersacrament"; cf. Rahner), which is no other than the mystery of Christ.<sup>20</sup> The quotation appears a second time in the context of a discussion of the sacramental seal (*character*) but Schillebeeckx conveys almost exactly the same idea in similar wordings. Leo's quote helps to explain that the church shares in Christ's eternal worship of the Father.<sup>21</sup> It does so in a mysterious way through sacramental celebrations, which Schillebeeckx neglects to simply call "liturgy."

3. A next important interlocutor and prominent representative of the Liturgical Movement is the American Benedictine Aidan Kavanagh, one of the primal promoters of "liturgical theology"<sup>22</sup> and a defender of a thick or robust understanding of it. Kavanagh sees a deep theological correspondence between Alexander Schmemmann's intuitions and Leo the Great's expression. He says:

Here is where "something vastly mysterious" transpires in the Church as it engages in worship worthy of Creation and congruent with the human City within which it abides as witness to God in Christ. As Leo the Great said, those things which were conspicuous in the life of our Redeemer here pass over into the *sacramenta*, into the worship of the Church – agreeing, I think, with Holmes and Schmemmann.<sup>23</sup>

In literally identifying the *sacramenta* of Leo's quote with the church's corporate worship, Kavanagh does what Schillebeeckx did not. This is, moreover, a striking statement for at least two reasons. The first is that it seems possible

---

20 Edward Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie: Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacraments-problematiek* (Antwerp: 't Groeit, 1952), 233.

21 Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie* (see note 20), 519.

22 For an interpretation of this line of thought, see my article "Liturgy as Theological Norm: Getting Acquainted with Liturgical Theology," *NZSTh* 52 (2010), 155–176.

23 Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1992), 76.

to bridge gaps between many centuries and, thus, contexts, cultures, eras, and areas. Mystery seems to be a concept which takes one beyond one's familiar spatiotemporal surroundings and socio-cultural bindings. The second reason is that it puts into perspective the often-heard difference between a typically "Eastern" and typically "Western" understanding of liturgy, sacraments, and worship. According to general theological biases, one can hardly be more occidental (or Roman) than Leo and hardly more oriental (or Byzantine) than Schmemann. And yet, they seem to operate with a similar understanding of mystery/sacrament.

By way of conclusion to this section, three things must be kept in mind. First, Leo the Great's quotation from his second Ascension homily is widely received in the Liturgical Movement. The reception and the carry-over are ascertainable in the beginning, the middle, and the end of the twentieth century. Besides, it even influenced the writers of the Catechism of the Catholic Church, where it appears in a crucial transition passage at the outset of the second part.<sup>24</sup> Second, it has helped to shape central theological intuitions of the movement, circling around the christological and ecclesiological dimensions of liturgy. Third, and more concretely, the quotation has functioned to connect liturgists and theologians with the world of the church fathers. The role and interpretation of Leo's adage could serve as an illustration of what "aggiornamento *through* ressourcement" practically means.

It is, however, legitimate to ask whether the Liturgical Movement understood Leo's statement correctly. The movement certainly used Leo's words creatively, but it may not always have taken into account the context in which they occurred. It strikes one, e.g., that none of the authors mentioned seems to attach any weight to the fact that the quote stems from an Ascension homily.

### 3 Semantic Analysis: Four Concepts Combined

The latter observation suggests we undertake an analysis of the meaning of the four major concepts Leo used: the adjective *conspiciuus*, the verb *transeo*, and the nouns *redemptor* and *sacramentum*.

---

<sup>24</sup> *Catechism of the Catholic Church*, nr. 1115: "Jesus' words and actions during his hidden life and public ministry were already salvific, for they anticipated the power of his Paschal mystery. They announced and prepared what he was going to give the Church when all was accomplished. The mysteries of Christ's life are the foundations of what he would henceforth dispense in the sacraments, through the ministers of his Church, for 'what was visible in our Savior has passed over into his mysteries.'"

1. There seem to be two layers of meaning in the adjective *conspicuus*, which has of course a close connection to the verb *conspicio*, to look around. On the one hand, the adjective means what it means in contemporary English, namely remarkable, striking, notable, or indeed conspicuous. On the other hand, it simply means visible, transparent, clear, and can as such be contrasted with *occultus*, or hidden.<sup>25</sup> It seems to me that the second, more neutral, meaning dominates in Leo's usage of the word. After and through the resurrection, aspects of Jesus' life became apparent; they appeared in a different light, as it were.

2. The verb *transeo* bears a lot of meanings but they all circle around the idea of a passage. One of the literal meanings is, e.g., the crossing of a bridge, but what we need is the metaphorical meaning of changing the status of something. *Transeo* can indicate the mutation or change of the fundamental properties of an object into something completely different, like the change of water into wine. It is obviously that meaning which is used here. The only problem is that one is not dealing with an identifiable object but with something quite abstract, *that which was visible of our Redeemer*.<sup>26</sup> We will further suggest what that could be and how it changed.

3. Of the four concepts we are discussing, *redemptor* is the only one for which Chavasse's critical text edition provides an alternative. The alternative is *redemptionis nostrae* instead of *Redemptoris nostri*,<sup>27</sup> but that variant does not compromise our semantic investigation. The essence of the world-field around the verb *redimo* and nouns *redemptio* and *redemptor* is the act of paying off or purchasing someone's freedom. The typical case in ancient culture is of course buying off a slave from servitude.<sup>28</sup> Long before the time in which Leo preached, there was already a solid tradition of using this imagery and vocabulary for the salvation realized for humankind by Jesus Christ the Son of God. Just like other soteriological images and concepts – such as liberation, expiation, reconciliation, acquitting and sanctification – redemption has biblical roots and was widespread among the church fathers.

25 *Oxford Latin Dictionary* (2012), s.v. *conspicuus*.

26 An interesting similar use of the verb *transeo* is made in the opening passage of *Hom.* 74, where Leo explains that, after Christ's passion and through breaking the chains of death, "weakness was turned to strength, mortality to eternity, disgrace to glory" (*infirmis in virtutem, mortalitas in aeternitatem, contumelia transiuit in gloriam* [FOTC 93, 325; CCSL 138A, 455]).

27 CCSL 138A, 457.

28 Albert Blaise and Henri Chirat, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout: Brepols, 1954), s.v. *redimo* and *redemptio*, 703–704.

In this context, it is interesting to refer to a thesis put forward by Brian Daley and to ask whether it could apply to Leo the Great. Daley argues that the church fathers

suggest salvation is not simply something Jesus *achieved* or *earned* for the human race by acting on our behalf, as an appointed agent of mediation between humanity and God. Rather, they all presuppose that salvation – however one imagines and describes it – is first of all something Jesus brought about *in his own person*, and that our change of status or relationship to God, our restored health and well-being as creatures of God, has already begun in what has happened to Jesus.<sup>29</sup>

In other words, “the most widespread Patristic approach to soteriology [...] [is] essentially focused on the *person* of Christ, as being in itself the realization of salvation.”<sup>30</sup> Daley’s argument is well-elaborated and many examples are given. However, Daley does not refer to Leo’s work, neither to the sermons nor to the letters. Nevertheless, I think Leo’s thought does not contradict Daley’s thesis. To the contrary, it would serve as a fitting illustration of it. Leo’s Christology is devoted to a right understanding of who Christ was: one hundred percent God and one hundred percent man, making it possible that humanity and the divine are ultimately reconciled again. Leo does not somehow anticipate an Anselmian Christology and soteriology, which tends to imagine Christ more as the ransom and negotiator than as the redeeming event and mediator.

So, in the end, the alternative *Redemptoris nostri* may be preferred over *redemptionis nostrae* for *theological* reasons, since it emphasizes the importance of Christ’s person instead of a determinate action he accomplished.

4. The final concept we need to look at is also the most complicated one, *sacramentum*. The major question to address is why Leo opted for this term and not for *mysterium*, if indeed there was an equality between both concepts in the Latin of his age. The Dutch professor of early Christian Latin Christine Mohrmann argued that there has never been a full correspondence between the terms *mustèrion*, *mysterium*, and *sacramentum*. Neither has there been a continuous development from the earliest attempts at a Latin translation of the Bible and the massive influence of Tertullian until the Latin spoken in fifth

29 Brian Daley, “‘He Himself is Our Peace’ (Ephesians 2:14): Early Christian Views of Redemption in Christ,” in: *The Redemption: An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, ed. by Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O’Collins (Oxford: Oxford University Press, 2004), 149–176 (165–166).

30 Daley, “Early Christian Views of Redemption,” (see note 29), 151.

century Rome.<sup>31</sup> Taking into account the linguistic and religious sensitivity of the people who spoke the language, she is convinced that the word *sacramentum* kept the connection with a reverence for the sacred (*sacrum*), whereas in *mustèrion* a more abstract theological dimension prevailed.<sup>32</sup> She concludes that it is probable

que *mysterium* a été employé, dès le commencement, pour désigner la doctrine chrétienne, les vérités religieuses et surtout le sens typologique des Écritures. *Sacramentum* a été le substitut latin universel de *mustèrion*, mais par suite du sens qui était inhérent à la racine même du mot, sens qui n'a jamais complètement disparu, il était – et il est resté – plus apte à rendre le sens liturgique et sacramentel que le sens purement théologique et abstrait, – raison pour laquelle il n'a jamais pu supplanter complètement *mysterium*.<sup>33</sup>

Hence, the probable reason why Saint Leo used *sacramentum* instead of *mysterium* in the statement which we are studying, is that he wanted not so much to emphasize the doctrinal content but rather intended to keep a connection with the concrete liturgical celebration of the salvific mystery.

Although he did not distinguish the meaning of *sacramentum* and *mysterium* as precisely as Mohrmann, instead taking for granted the full equality of the two concepts, Dom Marie-Bernard de Soos tried to analyze the components of what a *sacramentum*, or *mysterium*, in the sense of a Christian feast entailed for Saint Leo. According to him, the four essential principles of a 'liturgical mystery' are 1° an actual cultic celebration, 2° celebrated by the universal church, the boundaries of which always transcend those of gathered assemblies, 3° in an annual cycle, 4° and content-wise focusing on the mystery of salvation, whereby one of its aspects is highlighted but never withdrawn from the whole.<sup>34</sup> It is very striking that De Soos argues that celebrated liturgical

31 Christine Mohrmann, "Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens," *HTR* 47 (1954), 141–152 (142): "Notons [...] que l'usage à peu près exclusif de *sacramentum* au sens de *mustèrion*, tel que nous le signalons chez Tertullien et dans la version africaine de la Bible, ne se maintient pas dans la latinité chrétienne."

32 Mohrman, "Sacramentum" (see note 31), 149.

33 Mohrman, "Sacramentum" (see note 31), 152. Further specifications with regard the use of the concepts *mysterium* and *sacramentum* are discussed in two relatively old doctoral dissertations: Yves-Marie Duval, *Sacramentum et mysterium chez saint Léon le Grand* (Lille, 1959); Maurice Testard, *Le sacramentum dans les sermons de s. Léon le Grand* (Paris, 1948).

34 Marie-Bernard de Soos, "Présence du mystère du salut dans la liturgie d'après Saint Léon," in *EL* 73 (1959), 116–135, esp. 118–122. De Soos' unparalleled study on Leo the Great's

mysteries, or sacraments, maintain a connection with something which happened in the life of Jesus Christ.

Il est clair qu'en rendant un culte aux événements majeurs de la vie du Christ, l'Église célèbre des événements qui appartiennent au passé et qu'elle ne peut que rappeler; en effet la personne unique du Christ les a vécus dans des circonstances historiques précises, localisées dans le temps comme dans l'espace [...]. L'Église dans les mystères liturgiques rappellera donc ces événements passés: elle en célèbre la mémoire, «*celebrare memoriam*». À cette fin le culte accompli pour célébrer telle ou telle fête sera constitué par un ensemble de signes sensibles qui rappelleront l'événement.<sup>35</sup>

In his own extensive study about Leo the Great's sacramental language, David Holeton does by no means contradict De Soos' point of view but he adds an important element: it is not only about remembering but also about rendering actually present. Holeton rightly emphasizes Saint Leo's particularly realistic approach to the mystery of salvation.

It is [...] faithful to the spirit of Leo's sermons to speak of the liturgical celebration as a 'renewal' of a particular mystery in our midst rather than in terms of 'remembrance' or 'commemoration'. This mystery of Christ while continually present to the faithful throughout the liturgical year is in the context of that year itself given an hierarchical sequence.<sup>36</sup>

With the latter observation, however, we have already entered the theological discussion of Leo's statement. Let us therefore undertake a theological reconstruction and see what it may have to do with the Feast of Christ's Ascension into heaven.

#### 4 Theological Reconstruction: Sharing the Mystery of Salvation

The subsequent theological reconstruction attends to five issues. First, we investigate what Saint Leo's theology of Ascension could have been, basing

---

liturgical theology is entitled *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand*, LWQF 34 (Münster: Aschendorff, 1958).

35 De Soos, "Présence du mystère" (see note 34), 123.

36 David R. Holeton, "The Sacramental Language of S. Leo the Great: A Study of the words 'munus' and 'oblata,'" *EL* 92 (1978), 115–165 (119).



ourselves on the two respective sermons.<sup>37</sup> Second, the question is raised whether it is possible to know something about the concrete liturgical celebration of the Feast of the Ascension in mid-fifth-century Rome. Third, Leo the Great's use of the Bible is clarified. Fourth, we focus on those passages where he speaks an emphatically doctrinal language. Fifth, we take up the theme of joy, which permeates Leo's statements about and recommendations for the life of faith, both of the flock entrusted to him as well as of his readership.

1. There is no doubt that the context of the quote which was taken as point of departure for this contribution, gives expression to Leo's theology of the Lord's ascension. Although the sentence has been interpreted as a kind of general theological principle, and although one could defend such a reading with appropriate arguments, one must say that the representatives of the Liturgical Movement actually completely overlooked the statement's original context. They gave it a more dominant ecclesiological color than it actually has in the original context, where a christological (and soteriological) emphasis prevails. Therefore, it is meaningful to first read the passage which immediately precedes the quote.

[A]fter all had been fulfilled that belonged to the preaching of the Gospel and the mysteries [*mysteria*] of the New Testament, our Lord Jesus Christ was raised to heaven. He made an end [*modum fecit*] to his bodily presence in the sight of his disciples on the fortieth day after the Resurrection. He was to remain at the Father's right hand until the time predetermined by God for filling the number of the children of the Church should come, and he would return to judge the living and the dead in the same flesh with which he ascended.<sup>38</sup>

What is notable is the use of the word *mysteria*, which beautifully illustrates Mohrmann's theory. There is a more doctrinal touch here in comparison to the use of *sacramenta* in our quote, although they both express the dimensions of the one encompassing *sacramentum salutis nostrae*.<sup>39</sup>

37 For reasons of conceptual clarity and conciseness we will not take into account variegated allusions and references to ascension themes from other sermons.

38 FOTC 93, 326; CCL 138A, 456–457: [...] *expletis omnibus quae evangelicae praedicationi et novi Testamenti mysteriis congruebant, Dominus noster Iesus Christus, quadragesimo post resurrectionem die coram discipulis elevatus in caelum, corporalis praesentiae modum fecit, mansurus in Patris dextera, donec tempora multiplicandis Ecclesiae filiis divinitus praestitua peragantur, et ad iudicandos vivos et mortuos in eadem carne in qua ascendit adveniat.*

39 CCL 138A, 455; opening words of *Hom.* 74. For more background, see Jean-Pierre Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, CFI 28 (Paris: Cerf, 1968).

Another important element is that one gets an insight into what it is that actually changed through the event of Christ's ascension into heaven. It is the way in which he was present to his disciples. The Lord definitively leaves the order of reality accessible to the senses and enters the divine realm. From now on, he is seated at the right hand of the Father and will come again to judge the living and the dead. He will do that in the same mode of being as the one with which he departed.

In addition, Leo the Great attaches great weight to the link between the Feast of the Ascension and Easter and the peculiar bond of love between the Son and the Father. The event, and, correspondingly, also the feast, of the ascension functions as the culmination point of what had happened after the resurrection. It is, as it were, the point where Jesus' post-Resurrection appearances come to a close.<sup>40</sup> Saint Leo discusses some of these appearances in the first Ascension homily. It is particularly noteworthy that most of his attention is given to the Emmaus story,<sup>41</sup> and that allusions are made to the bipolar ground pattern of the Eucharistic celebration, namely the opening (or explaining) of the Scriptures and the breaking of the bread.<sup>42</sup>

One could read the Feast of the Ascension as the feast of divinization or *theosis*.<sup>43</sup> Essential in that regard is the connection with the incarnation and its subsequent ontological solidarity with the human condition. Incarnation is the divine move from divinity into humanity, whereas the ascension symbolizes the reverse movement from humanity – i.e., corporeality and the senses – into the divine, or from temporality into eternity, *per visibilia ad invisibilia*. The fact that Christ accomplished this move is meaningful for humankind, since they are thereby expected (and enabled) to follow in his footsteps.<sup>44</sup>

---

40 This is particularly clear in the opening lines of the first Ascension sermon: "After the blessed and glorious Resurrection of our Lord Jesus Christ, when the divine power, 'in three days, raised' the true 'temple' of God which Jewish wickedness had 'destroyed', on this day, dearly beloved, the number of the forty days is completed. While the Lord draws out the time of his bodily presence, our faith in his Resurrection is being strengthened by the necessary signs. All this has been planned by the sacred dispensation and made useful for our instruction." (FOTC 93, 322; CCSL 138A, 450).

41 Leo, *Hom.* 73.2 (FOTC 93, 323; CCSL 138A, 451–452). Cf. *infra*.

42 Interestingly, there are other allusions to the Eucharist in the Ascension homilies. See Leo, *Hom.* 74.5, where one finds the combination of the concepts *gratiarum actio* and *sursum animos*.

43 Cf. the very end of the second Ascension homily: Leo, *Hom.* 74.5 (CCSL 138A, 461): *ut per hanc, qua ad nos Christus descendit, dilectionis viam, etiam nos ad ipsum possimus ascendere*. (A Trinitarian doxology follows.)

44 Leo, *Hom.* 73.4 (CCSL 138A, 453): *Christi ascensio, nostra provectio est*.

This insight is not that much developed by Leo but it shows that the ascension is embedded in a broader dynamic of the divine-human interplay, in the center of which stand Christ and the salvific initiative God took in him.<sup>45</sup>

Finally, for Saint Leo, the event of Christ's ascension is a strong, not to say decisive, symbol of the certainty of faith. Therefore, the Feast of the Ascension is an invitation to be no longer in doubt about the core content of the Christian faith, the most problematic aspect of which is and remains the resurrection. According to Leo the Great, the ascension functions as the definitive warrant that the resurrection is true. The underlying presupposition is that one could cast doubt on the resurrection as long as there was no certainty that Jesus Christ is indeed in heaven in the innermost intimacy with God the Father. Well then, so he argues, that the Son went to the Father again after having accomplished everything he was assigned to, that is what visibly happened at the ascension. As a consequence, the liturgical feast is meant to strengthen the faith. It strikes one that Leo, both in the first and the second Ascension homily, deals with the issue of faith certainty.<sup>46</sup>

2. An important historical question, which has intrigued liturgical scholars for more than a century, is whether there was a direct relation between Saint Leo's corpus of sermons and the oldest available liturgical books (mostly sacramentaries) of an identifiable Roman or Italian origin.<sup>47</sup> Tradition has it that Leo played a prominent role in drafting liturgical prayers, especially since, as a matter of fact quite misleadingly, one of the oldest collections of prayers was

---

45 In this context, the idea that the Son of God's divinity increases as his humanity decreases through the event of the Ascension is very striking. Cf. Leo, *Hom.* 74.4 (CCSL 138A, 458): *ineffabili modo coepit esse Divinitate praesentior, qui factus est humanitate longinquior*. The idea that there can be degrees and, thus, a growth, of presence is philosophically interesting and challenging.

46 Leo, *Hom.* 73.1 (CCSL 138A, 451): *Dubitatum est ab illis, ne dubitaretur a nobis* (meant are the apostles); 73.3: *ut non dubia fide*; 74.1 (CCSL 138A, 456): *ut [...] fides non diffideret, spes non fluctuaret*. Moreover, our adage is continued as follows (namely by a subordinate clause introducing another sentence with a verb in the *perfectum indicativum*): *ut fides excellentior esset ac firmior, visioni doctrina successit* (74.2 [CCSL 138A, 457]).

47 Camille Callewaert, "S. Léon le Grand et les textes du Léonien," *SacEr* 1 (1948), 35–123; Egidius Dekkers, "Autour de l'œuvre liturgique de s. Léon le Grand," *SacEr* 10 (1958), 363–397. Dekkers concludes (397): "De ces études se dégage une indéniable parenté de pensée et de terminologie entre les sources liturgiques et les œuvres de s. Léon, air de famille qu'on retrouverait difficilement au même degré chez d'autres écrivains. Cette étroite affinité peut s'expliquer de trois façons complémentaires: s. Léon s'est inspiré de formules liturgiques préexistantes, il en a composé lui-même, et des imitateurs se sont inspirés des sermons et des prières qu'il a composés, pour rédiger de nouvelles formules liturgiques."

called *Sacramentarium Leonianum*. Content-wise it is impossible to deny that there is at times a large correspondence between the language and ideas of Roman euchology on the one hand, especially in the *proprium* of the eucharistic celebration, and passages from the homilies on the other hand.

It is not my intention to summarize the results of this detailed scholarship and the many discussions about methodology around it. Our focus instead is and remains the ascension, the event as well as the feast. The answer to the question whether one can know something concrete about the liturgical (i.e., ritual, textual, and ceremonial) elements characteristic of the Feast of the Ascension as Leo and his flock would have celebrated it in their city, is unsurprisingly – or surprisingly, depending on one’s perspective and expectations – simple: we do not.<sup>48</sup> However, there are elements of one Ascension mass form that have come down to us, the “Leonicity” of which Dom Bernard Cappelle fiercely defends.<sup>49</sup> The mass form contains a collect, preface, an *oratio super populum* and a formulation for insertion in the *Communicantes* part of the Eucharistic prayer. Cappelle’s argumentation hinges upon the methods of stylistic comparison and the observation of dogmatic commonalities, but fails to come up with historical evidence that this form was the one available to the bishop of Rome for liturgical celebrations in the time span roughly between 440 and 460 A.D.

3. As to Leo’s use of Scripture in the Ascension homilies, one can distinguish three patterns. First, there are explicit quotations of one or two sentences. One finds them only in the second sermon, which is also significantly longer than the first. Of these quotations, at least one is immediately connected to the typical phrases one would expect in an Ascension homily (Acts 1:11).<sup>50</sup> Two others are to be situated in the context of Leo’s theological conviction that in the ascension Christ’s post-resurrection appearances are drawn to a climax; there is a quotation from the story of the incredulous Thomas (John 20:29)<sup>51</sup> and from Jesus’ famous response to Mary Magdalene’s wish to touch him (John

---

48 This claim needs to be slightly nuanced, however, because scholars have been able to develop arguments in favor of the supposition that Leo the Great is likely to have been the composer of the *Communicantes proprium* prayers for the Feasts of Pentecost and Ascension in the (very limited) context of the *Canon Romanus*. See Camille Callewaert, “S. Léon, le ‘Communicantes’ et le ‘Nobis quoque peccatoribus,’” *SacEr* 1 (1948), 123–164 and H. Frank’s critical appraisal of Callewaert’s position in *ALW* 1 (1950), 114–119.

49 Bernard Cappelle, “Une messe de S. Léon pour l’Ascension,” *EL* 67 (1953), 201–209.

50 Leo, *Hom.* 74.4 (CCSL 138A, 459).

51 Leo, *Hom.* 74.1 (CCSL 138A, 456).

20:17).<sup>52</sup> The fourth and final quotation is an exhortation from the first letter of Peter to abstain from carnal desires (1 Pet 2:11).<sup>53</sup>

Second, there are quite a few brief and direct Scriptural allusions, a technique typical of the church fathers in general. All these references are clearly listed in the critical editions and the best translations. It strikes one that there are almost no references to the Old Testament.<sup>54</sup> None of the elements one could expect seems to be used by Leo the Great in a typological way. This scarcity of references to the Old Testament has certainly to do with the fact that the use of types is not typical of him – which is an important difference he has with, e.g., the great mystagogical homilies of the late fourth century – but it may also indicate that there was no stable exegetical, homiletical, or liturgical tradition from which he could draw.

Third, there are narrations of events described in the New Testament. The most significant one is the Emmaus story in the first Ascension homily (cf. *supra*).

All these factors make it difficult to draw concrete conclusions about what the reading schedule may have been for the Feast of the Ascension in mid-fifth-century Rome. But all in all, John 14 and 20, along with the opening chapter of the Book of Acts, are good candidates for speculations about the day's readings.

4. Of primary importance for Saint Leo in general is orthodoxy, probably more in the sense of "doctrinal accuracy" than in the sense of "right worship" – to paraphrase an infamous line from Aidan Kavanagh.<sup>55</sup> We observe that tendency in the sermons on the Ascension as well. However, there is an emphatic difference between the Ascension homilies and many other sermons of his, in that there are neither hidden nor straightforward attacks against direct challenges to orthodoxy, more commonly called heresies. This may or may not have to do with the absence of concrete events in or just outside of Rome that threatened the unity of faith or the communion of the faithful or both. Green suggests that the years 444–445 may have been relatively stable

52 Leo, *Hom.* 74.4 (CCSL 138A, 458).

53 Leo, *Hom.* 74.5 (CCSL 138A, 460).

54 Chavassee's edition and Freeland and Conway's translation mention only one allusion to Wis 2:24 in *Hom.* 73 and one allusion to the Psalms (118:4) in *Hom.* 74. This is negligible when compared to the 43 allusions to and quotes from the New Testament identified by Chavassee. Moreover, this psalm does not seem to have played a role of significance in the emergence of the 'office' for the feast of the Ascension. See Franz-Rudolf Weinert, *Christi Himmelfahrt: Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums*, Diss.T 25 (St. Ottilien: EOS, 1987).

55 Kavanagh, *On Liturgical Theology* (see note 23), 3.

in Leo's papacy; his theological star had risen and his ecclesial influence and authority spread broadly.<sup>56</sup> Nevertheless, there may be more at stake than contingent historical developments to explain the absence of explicit condemnations of heresies. For it may be that Leo is not pointedly insisting on, e.g., the doctrine of Christ's two natures or the divinity of the Holy Spirit for simple reasons of internal coherence and compositional elegance.

As a matter of fact, the Ascension has a synthetic quality for Leo; it encapsulates the entire paschal mystery. It is a point where several lines are drawn together and not just a full elaboration of one individual aspect of the mystery of salvation. This is evident in the last section of the first Ascension homily:

Through all this time, dearly beloved, which went by between the Resurrection of the Lord and his Ascension, the providence of God took thought for this, taught this, and penetrated their eyes and heart with this: that they should recognize the Lord Jesus Christ as truly risen, who was truly born, truly suffered, and truly died.<sup>57</sup>

These are almost literal repetitions of creedal formulae.

Another dimension of Leo's doctrinal teaching in the Ascension homilies concerns the position of the Son at the right hand of the Father, whence he will come again to the earth to judge the living and the dead. Leo does not so much explain the details of these dogmas as set them in the context of Christ's ascension into heaven. It seems as if he agrees that one can only make sense of these faith convictions in the context of a broader dynamic, of which the ascension is a necessary link.

5. Finally, we have arrived at the point which justifies the title of the present paper. So far, one can summarize Saint Leo's theological reasoning as follows. The Feast of the Ascension is an important, even indispensable, part of the way in which the sacraments/mysteries of Christ are displayed to worshipers. That is what the quotation that is the subject of this paper expresses. This profound and beautiful insight is probably more the fruit of theological constructions

---

56 Green, *The Soteriology of Leo the Great* (see note 3), 180. However, Bronwen Neil thinks that there was still some doctrinal turmoil, especially discussions with Manicheans, which would have influenced the content of Leo's preaching on the feast of the Ascension. See her contribution elsewhere in this volume.

57 FOTC 93, 324; CCSL 138A, 452–453: *Per omne hoc tempus, dilectissimi, quod inter resurrectionem Domini et ascensionem eius exactus est, hoc providentia Dei curavit, hoc docuit, hoc suorum et oculis insinavit et cordibus, ut Dominus Iesus Christus vere agnosceretur resuscitatus, qui vere erat et natus et passus et mortuus.*

than of the continuation of a given liturgical practice. Either way, however, the liturgical year contains and transmits the mystery of salvation in an eminent way, which makes it possible for Christians to become partakers in it. This sharing of the mystery of salvation cannot but have effects on worshipers. The major effect, I would say in conjunction with Saint Leo's world of thought, is *joy*. Phenomenologically speaking, joy is very appropriate to conceptualize the effect of sacramental-liturgical-mysterical celebrations, for it avoids both the concrete material level and the psychological level of mere emotion. The liturgy is not something which makes one feel happy but is rather a fitting and privileged, and maybe in one way or another, the one and only, source of continued paschal joy.

The theme of joy is a dominant one in Leo's preaching as a whole. It does not seem to matter whether the community celebrates Christmas, Epiphany, the anniversary of his ordination, Easter, the Feast of Saints Peter and Paul, etc. Saint Leo's exhortation is consistent: *exultemus, gaudeamus, laetemur*. In the Ascension homilies in particular, we find a beautiful and elaborate attestation of the theme of joy. It is there, for instance, at the end of the first sermon. Leo evokes the event of the ascension as it was experienced by the multitude who testified to it.

The blessed apostles and all the disciples who had been frightened by his Death on the cross and were doubtful with respect to faith in his Resurrection, were strengthened by the manifest truth. The result was that not only were they not afflicted with sadness but were filled with 'great joy' when the Lord went into the heights of heaven.<sup>58</sup>

The goal of the sacramental celebration of the feast is, of course, to share that mood and to continuously integrate it in one's soul, as Leo reminds his audience at the beginning of the second Ascension sermon: "As the Resurrection of the Lord was a cause of rejoicing [*causa laetandi*] for us in the Paschal liturgy, so his Ascension into heaven is a matter of present delight [*praesentium materia gaudiorum*] for us."<sup>59</sup> In that second homily, joy even functions as an inclusive motif, as it also appears somewhere in the middle and also in the last part of the homily:

Let us exult [*Exultemus*], therefore, with a spiritual gladness [*gaudio spiritali*], dearly beloved, and joyfully [*laetantes*], with fitting gratitude

---

<sup>58</sup> Leo, *Hom.* 73.4 (FOTC 93, 324; CCSL 138A, 453).

<sup>59</sup> Leo, *Hom.* 74.2 (FOTC 93, 325; CCSL 138A, 455).



to God, let us freely raise the eyes of our hearts to that height where Christ is.<sup>60</sup>

## 5 Conclusion: Contemporary Relevance of Saint Leo's Insights

A final question to be addressed, albeit very briefly, is what the contemporary relevance could be of a rediscovery of Leo the Great's theology of the Ascension. I limit myself to only two observations. First, I think that the famous quote from the second Ascension homily needs to be more consistently interpreted against the backdrop of its original context. This is not only important for reasons of historical adequacy but also for theological reasons. The quotation is not simply indicative of a profound intuition *vis-à-vis* the way in which the Christ event is carried on through history; it also reveals how the Ascension is a necessary component in any interpretation of that event aiming at its full breadth and depth. Maybe this awareness can help to nuance tendencies in contemporary Christology which exclusively focus on the mystery of the incarnation.

Second, Saint Leo's account of the liturgical year in general and of the Feast of the Ascension in particular challenges one to revise and renew reflections about the relation between time and faith.<sup>61</sup> Evidently, the categories of mystery and sacrament are instrumental in any such attempt. How can we think (anew) that not only symbolic objects like bread and wine and concrete actions like eucharistic celebrations, but also the very time in which we live is the bearer of the mystery of salvation? It seems to me that the philosophical frameworks with which many contemporary theologies (of the liturgy) operate fall short in answering this question and that new patterns of understanding are to be developed. It is my conviction that inspiration for the creativity needed for this work can come from a reflection about Leo the Great's Ascension homilies, the conceptual beauty and spiritual depth of which stand out.

---

60 Leo, *Hom.* 74.5 (FOTC 93, 328; CCSL 138A, 459). It is in this passage that I read a Eucharistic language. Cf. *supra*.

61 In this context, reference can be made to Catherine Vincie, *Divine Mystery: A Liturgical Primer in Liturgical Theology* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 2009). It is by no means a coincidence that she refers three times to Leo's writings in her chapter about liturgy and time.

**PART 6**

*Notes on Three Recently Edited  
Greek Ascension Sermons*





## Evidence of Authenticity

*Severian of Gabala, In ascensionem Domini (CPG 5028)*

*Sever J. Voicu*

Sometime around the year 2009, six Greek homilies on the Ascension were published by Eleni S. Chatzoglou-Balta (= CB).<sup>1</sup> All the homilies are transmitted under John Chrysostom's name and are spurious.<sup>2</sup>

This article is devoted to one of these homilies: CPG 5028.<sup>3</sup> It will be argued that it was pronounced by Severian of Gabala in Constantinople, probably in the year 402. Two additional points will be addressed: 1) the mention of bishop Paul and the church of the Anastasis; and 2) the significance of this homily for the history of the Feast of the Ascension.

### 1 A Forgotten Author

According to Gennadius of Marseilles, Severian *in Divinis Scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis fuit*.<sup>4</sup> Indeed, between the Council of Ephesus (431) and the mid-6th century, his homilies were often quoted in dogmatic florilegia. But later he almost disappeared from the Greek manuscript tradition, save a large number of catena fragments.

The recovery of his homilies was a lengthy process, which began in 1916. It focused first on the comparison between the indirect and the direct tradition.<sup>5</sup> This research led to the discovery that Severian's homilies were transmitted

1 Eleni S. Chatzoglou-Balta [Χατζόγλου-Μπαλτά], «Ἐξ λόγοι εἰς Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἐπιγραφόμενοι ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (Εἰσαγωγή – Κριτική ἔκδοσις),» *Ἑπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 53 (Ἀθήναι 2007–09), 303–376.

2 Namely CPG 5028, 5060, 4908, 4988, 4949 and 5065.

3 Published in CB, 333–344, from the two known mss., both kept in Paris. Some thematic and stylistic considerations on the homily are discussed in CB, 305–314.

4 Ernest C. Richardson, *Hieronymus: Liber de viris inlustribus; Gennadius: Liber de viris inlustribus*, TUGAL 14/1 (Leipzig: J. C. Hinrich, 1896), 70.

5 See Johannes Zellinger, *Die Genesis-homilien des Bischofs Severian von Gabala*, ATA 7/1 (Münster i. W.: Aschendorff, 1916). The main publications which have contributed to the progress of the research on Severian's homilies are listed in chronological order at the end of this article.

in Greek also, but often exclusively under John Chrysostom's name.<sup>6</sup> In turn, this finding prompted various inquiries on Chrysostom's spuria, and additional homilies were attributed to Severian out of stylistic considerations. Progress was uneven, since some attributions were later shown to be wrong and a few right attributions were rejected for some time. But the current picture is rather satisfactory: as is shown in the diagram on pages 410–412, 53 complete Greek homilies belong definitely to Severian. Perhaps this is not the end of the story, since more of his homilies might be hidden among the many unpublished spuria attributed to John Chrysostom.

## 2 Attributing CPG 5028 to Severian: Strategy

CPG 5028 is transmitted in two manuscripts; both attribute it to John Chrysostom, but this attribution has already been rejected by CB. How can one affirm that CPG 5028 was delivered by Severian?

The response will come from the text itself and its stylistic analysis. The rationale for this search is rather simple and has a sound linguistic basis, namely, the difference between active and passive language: we all understand many words which we may use only occasionally or not at all and show preferences towards a comparatively restricted set of words or phrases and their associations.

Simple as the theory may be, its implementation requires care. Style has to do rather with form than ideas and it can be recognized, provided there is enough material, and unity of author may (indeed, should) be affirmed only when two or more texts show a (high) degree of verbal agreement; i.e., they (often) use identical or very similar sets of phrases which cannot be explained by the influence of a common source, such as biblical or creedal statements.

The value of each of these individual parallels is usually small (*unus testis nullus testis*), and in some cases its precise assessment depends on the degree of variation allowed by the Greek language. Just to give an example: in patristic works Jesus Christ has been called under a variety of names, most of them derived from the New Testament. But, outside from biblical contexts, the form prevailing in Paul, i.e. Χριστός, appears – linguistically speaking – as an unmarked term, whereas Ἰησοῦς, which is common in the gospels, is comparatively very rare. Other expressions, like κύριος, δεσπότης or σωτήρ and their combinations and variations, show personal or school choices. Severian

---

6 For a comprehensive description of this situation see Sever J. Voicu, "Il nome cancellato: la trasmissione delle omelie di Severiano di Gabala," *RHT.NS.* 1 (2006), 317–333.

of Gabala, like Origen, shows a marked, albeit non-exclusive, preference for ὁ σωτήρ. Instead Chrysostom, with some Antiochene authors, is clearly inclined to call him δεσπότης; Chrysostom certainly concedes that Christ is the Saviour, but almost never uses ὁ σωτήρ to refer to Christ.

### 3 Formulaic Features

In homilies, very often the audience is addressed by the preacher in various ways: with vocatives, such as ἀδελφοί, φιλόχριστοι or ἀγαπητοί (and their singular forms), or with expressions exhorting them to pay more attention to some development(s), such as πρόσσεχε ἀκριβῶς, πρόσσεχε μετ' ἀκριβείας, ἄκουε, ἄκουσον, etc.

These "formulae" share two characteristics: 1) they convey little notional information, since they primarily play a communicational (or phatic) role; 2) they are not strictly required by the context of the predication; theoretically they could be omitted or replaced without altering the meaning of the text and/or the information it transmits. Since in any language there is a large set of such expressions, their intentional frequent use shows some personal preference of the author.

In the case of Severian, we have singled out 5 formulae which appear in CPG 5028 and are frequent in his corpus.

1) ἀδελφοί: CB 334.41–42; –2) Ἰνα (δὲ) μάθῃς: CB 334.27–28; –3) Ὅρα τὸ θαυμαστόν: CB 343.317–318; –4) Ὅρᾳς πῶς: CB 336.106–107; 339.184–186; –5) Πρόσεχε ἀκριβῶς: CB 337.145.<sup>7</sup>

In addition, the diagram summarizes the appearance of σωτήρ (for Jesus Christ) as a proper name of Christ: CB 333.4–5; 333.5–7; 333.12–13; 334.41–42; 334.44–46; 335.70–72; 335.75–76; 336.96–98; 338.154–157; 338.157–159; 338.166–167; 338.167–169; 338.173–174 (13 times in CPG 5028).

The diagram lists only the Greek homilies, disregarding those transmitted in Armenian (8) and Georgian (1), and the fragments.

Key to formulae: 1) a = ἀδελφοί (a<sub>1</sub> = ἀδελφέ; a<sub>2</sub> = both); 2) m = Ἰνα (δὲ) μάθῃς; 3) q = ὅρα τὸ θαυμαστόν; 4) o = Ὅρᾳς πῶς (or ὅπως; + Ὅρα πῶς / ὅπως); 5) p = Πρόσεχε ἀκριβῶς (p<sub>1</sub> = Προσέχετε ἀκριβῶς; p<sub>2</sub> = both); 6) s = σωτήρ (= Jesus Christ); and

7) arguments for attribution to Severian: o) style only; 1) direct tradition; 2) Greek quotations; 3) Armenian; 4) Arabic; 5) Georgian; 6) Latin.

<sup>7</sup> Chrysostom uses πρόσσεχε ἀκριβῶς no more than 9 times (i.e., including some dubia).

1	2	3	4	5	6	7	Title
a2			o	p	s	23	1. <i>De fide et lege naturae</i> (PG 48:1081–1086.46; CPG 4185)
A	m	q	o	p	s	2	2. <i>De paenitentia et compunctione</i> (PG 49:323–336; CPG 4186)
A		q	o	p	s	o	3. <i>In ascensionem D.n.I.C.</i> (PG 52:773–792; CPG 4187); defective text?
		q	o	p	s	1	4. <i>De Spiritu sancto</i> (PG 52:813–826; CPG 4188)
A	m			p	s	o	5. <i>De Christo pastore et oue</i> (PG 52:827–836; CPG 4189)
A	m		o	p	s	o	6. <i>In Psalmum 96</i> (PG 55:603–612; CPG 4190)
a2	m		o	p	s	o	7. <i>In Psalmum 95</i> (PG 55:619–630; CPG 4191)
			o	p	s	o	8. <i>Homilia de legislatore</i> (PG 56:397–410; CPG 4192)
a2	m		o	p	s	2	9. <i>In illud: In qua potestate</i> (PG 56:411–428; CPG 4193); from a damaged ms.
A	m	q	o	p	s	12	10–15. <i>De mundi creatione orationes 1–6</i> (PG 56:429–500; CPG 4194)
						3?4	
a2	m		o	p	s	1?	16. <i>De serpente homilia</i> (PG 56:499–516; CPG 4196)
a1	m		o	p	s	o	17. <i>In Genesim sermo 1</i> (PG 56:519–522; CPG 4561)
a2			o	p	s	o	18. <i>In Genesim sermo 2</i> (PG 56:522–526; CPG 4197)
A	m			p	s	2	19–21. <i>In Iob sermones 2–4</i> (PG 56:567–582; CPG 4564)
					s	o	22. <i>De tribus pueris sermo</i> (PG 56:593–600; CPG 4568)
	m	q	o		s	o	23. <i>De caeco nato</i> (PG 59:543–554; CPG 4582)
a2	m	q	o	p	s	o	24. <i>De caeco et Zacchaeo</i> (PG 59:599–610; CPG 4592)
A			o	p	s	2	25. <i>In filium prodigum</i> (PG 59:627–636; CPG 4200)
A	m				s	o	26. <i>In illud: Quomodo scit litteras</i> (PG 59:643–652; CPG 4201)
a1	m		o	p	s	3	27. <i>In Chananaeam et Pharaonem</i> (PG 59:653–664; CPG 4202)
a2			o	p	s	o	28. <i>In illud: Non quod uolo facio</i> (PG 59:663–674; CPG 4203)



1	2	3	4	5	6	7	Title
			o		s	o	29. <i>In prodicionem seruatoris</i> (PG 59:713–720; CPG 4205)
A	m	q	o	p	s	o	30. <i>Contra Iudaeos, in serpentem aeneum</i> (PG 61:793–802; CPG 4207)
a2	m	q	o	p	s	26	31. <i>De sigillis sermo</i> (PG 63:531–544; CPG 4209)
	m		o	p	s	3	32. <i>In illud: In principio erat uerbum</i> (PG 63:543–550.27; 48:1086.46–1088; CPG 4210)
A	m			p1	s	25	33. <i>In sanctam Pentecosten</i> (PG 63:933–938; CPG 4211)
A		q	o	p	s	16?	34. <i>In theophaniam</i> (PG 65:15–26 + Wenger 1952, 48–49; CPG 4212); partly unpublished; see Escorial $\Phi$ .III.20, 152v-160r
a2	m		o	p	s	2	35. <i>De centurione et contra Manichaeos et Apollinaristas</i> (Aubineau 1983, 108–140; CPG 4230)
A	m	q	o	p	s	o	36. <i>In ascensionem Domini</i> (Chatzoglou-Balta 2009; CPG 5028)
a2	m		o		s	o	37. <i>In illud: Quando ipsi subiciet omnia</i> (Haidacher 1907, 150–167; CPG 4761)
A				p	s	o	38. <i>In temptationem D.n.I.C.</i> (HPC 59–65; CPG 4906); perhaps only until p. 64.209
A		q	o		s	4	39. <i>In Noe et filios eius, de cherubim et in prophetam Oseam</i> (HPC 89–102; CPG 4232)
a2	m				s	3?	40. <i>Encomium in sanctos martyres</i> (HPC 107–117; CPG 4950)
A	m	q			s	o	41. <i>De sacrificiis Caini</i> (HPC 124–138; CPG 4208)
A		q	o		s	o	42. <i>De Noe et de arca</i> (HPC 146–153; CPG 4271)
A				p	s	o	43. <i>In postremum ieiunium</i> (HPC 165–172; CPG 4968)
A			o	p	s	o	44. <i>Contra Iudaeos et Graecos et haereticos</i> (HPC 185–201; CPG 4233 & 5027)
	m	q	o	p	s	2	45. <i>In illud: Genimina uiperarum</i> (CPG 4947; Kecskeméti 1978)
a2	m	q	o	p	s	23	46. <i>In illud: Pater, transeat</i> (Martin 1935, 313–320 + Zellinger 1926, 10–21; CPG 4215)
	m	q	o		s	6	47. <i>De pace</i> (Papadopoulos-Kerameus 1891, 15–26; CPG 4214)

Cont.

1	2	3	4	5	6	7	Title
a2			o	p	s	o	48. <i>In incarnationem Domini</i> (Regtuit 1992, 232–286; PG 59:687–700; CPG 4204)
A	m		o	p	s	2	49. <i>Quomodo animam acceperit Adamus</i> (Savile 5, 648–653; CPG 4195)
a1		q		p	s	2	50. <i>In pretiosam et uiuificam crucem</i> (Savile 5, 898–906; CPG 4213)
a2		q	o	p	s	3	51. <i>In illud: Pone manum tuam</i> (Stehouwer 1995, 192–254; PG 56:553–564; CPG 4198)
A	m				s	2	52. <i>In lotionem pedum</i> (Wenger 1967, 225–229; CPG 4216)
a2		q	o	p	s	6	53. <i>In illud: Secundum imaginem et similitudinem</i> (cf. CPG 4234; <i>Paris. gr.</i> 758, 45r–52r)

#### 4 “Free” Textual Parallels between CPG 5028 and other Homilies by Severian

This overview is provisional, since most of Severian’s homilies are not available in the TLG. Comparisons with John Chrysostom’s authentic texts are occasional.

Key: p.i. = *post initium*; a.i. = *ab imo*; ult. = *ultima linea*. PG = J.-P. Migne, *Patrologiae . . . series Graeca*. Other abbreviations are indicated in the final bibliography.

CB 333.4–5: Σήμερον ἡμῖν ἡ τοῦ σωτῆρος ἀνάληψις τὸν οὐρανὸν ἤνοιξεν καὶ ὁδὸν ἀληθείας ὑπέδειξε // Ὡσεὶ ἔλεγε· «Τίς, ἀναξίους ὑμῖν οὖσι τοῦ σωθῆναι, ὑπέδειξεν ὁδὸν σωτηρίας; (Kecs. 110.12–14); καὶ διὰ τοῦτο ὑποδείκνυσιν τὸν φόβον ἵνα ἀνοιξῇ ἡμῖν τὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας (Kecs. 121.14–15).

CB 333.5–7: Σήμερον ἡ φιλόανθρωπος τοῦ σωτῆρος οἰκονομία τὸν χοῖκὸν ἀνθρώπων ἀπὸ γῆς ἀνασπάσασα εἰς οὐρανὸν μετεφύτευσε // Οὗτος ἐπὶ τέλει τὸν ἀνθρώπον ἀνασπάσας εἰς οὐρανοὺς ἀνήγαγε καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ (Regtuit 274.587–589).

CB 333.10–12: Καὶ γέγονεν ὁ ἐπὶ γῆς ἀνθρώπος συμπολίτης ἀγγέλων ἀλλὰ καὶ ἀρχαγγέλων καὶ πασῶν τῶν οὐρανίων δυνάμεων δεσπότης ἀπεδείχθη // οὐκ ἀνθρώποις τοῖς ἐπὶ γῆς, οὐκ ἀγγέλοις τοῖς ἐν οὐρανοῖς (PG 56:499.38–39); cf. also Ἡ πίστις τὸν ἀπὸ γῆς ἀνθρώπον, θεοῦ συνόμιλον ἀπεργάζεται (PG 48:1081.58–

- 59); Οὐρανὸν γὰρ πολλάκις καλεῖ ἡ γραφή τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀγγέλους, ὥσπερ καὶ γῆν τοὺς ἀπὸ γῆς ἀνθρώπους (Wenger 225.4.3–4); Καλεῖ οὖν γῆν τοὺς ἀπὸ γῆς ἀνθρώπους καὶ οὐρανὸν τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀγγέλους (Wenger 225–226.4.6–7).
- CB 333.21–22: ἀλλ’ ἡ θνητὴ φύσις ἀνάγεται ὑπ’ αὐτοῦ // Καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἴσχυσεν ἡ θνητὴ φύσις ἀρκέσαι πρὸς τὴν ὁμοιότητα τὴν δεσποτικὴν (PG 52:777.5–6); **Θνητὴ** γὰρ ἡ φύσις καὶ τῶν φύντων καὶ τῶν γεγεννηκότων (PG 56:510, 22–23); πᾶσα γὰρ θνητὴ φύσις τῶν ὑπὲρ δύναμιν ἐπιθυμοῦσα παρὰ γνώμην θεοῦ οὐ μόνον οὐ προσλαμβάνει τι, ἀλλὰ καὶ ἃ ἔχει ἀπόλλυσιν (Regtuit 246.194–196); οὕτω καὶ ἡ θνητὴ φύσις τῶν ὑπὲρ δύναμιν ἐπιθυμοῦσα παρὰ γνώμην θεοῦ ἀμαυροῦται τὴν διάνοιαν (Regtuit 246.196–200); τὰ τῆς θεότητος χορηγῶν τῇ θνητῇ φύσει, τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκί (CB 338.163–164); Εἴρηται πολλάκις ὅτι ἡ θεία φύσις οὐ φαίνεται ὡς ἐστίν, ἀλλὰ καθὼς ἐπιμετρεῖ ἢ τῇ ὀψει ἢ τῇ ἀκοῇ τῆς θνητῆς φύσεως (Kecs. 133.11–13).
- CB 334.27–28: “Ἰνα δὲ μάθῃς ὅτι οὐχ ὁ θεὸς λόγος ἀνίσταται, ἀλλ’ ἡ ἔνσαρκος οἰκονομία // Ἀποτεθῆ δέ φημι διὰ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν (PG 52:828.29–30); τουτέστιν, ἀπελάσας μὲν δαιμόνων βασιλείαν, εἰσαγαγὼν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἔνσαρκον καὶ θείαν οἰκονομίαν (PG 55:604.23–25); “Υἷωρ καὶ ἀνὴρ, ἡ ἔνσαρκος οἰκονομία καὶ ἡ τοῦ πνεύματος ἐνέργεια (PG 55:609.37–38); ἀλλ’ ἐχειροτονήθη κατὰ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν βασιλεὺς ὑπὸ τοῦ λαοῦ (PG 55:605.4–5); see also PG 55:605.7–8; 55:609.37–38; Stehouwer 198.83–84; Stehouwer 200.102–104; Regtuit 278.656–658; HPC 169.182–183.<sup>8</sup>
- CB 334.30–32: Καὶ ἀνάστασιν ἑαυτὸν καλεῖ, ἵνα δείξῃ ὅτι ἀνιστᾷ μὲν κατὰ τὴν θεότητα, ἐγείρεται δὲ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα // 1–2: Ἐπεὶ οὖν μεσότης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων Χριστὸς, ἐχρῆν αὐτὸν δειχθῆναι συγγενὴ τοῦ θεοῦ καὶ συγγενὴ τῶν ἀνθρώπων καὶ φανθῆναι ὥσπερ τινὰ οἰκονομίαν μέσσην καὶ θεῶ συνάπτομένην κατὰ τὴν θεότητα καὶ ἀνθρώποις ἰγνώμενην κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα (Regtuit 266.495–498); Ὡς ἂν θέλῃς ἐξετάσαι τὸ ῥῆμα, ἥτοι κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἢ τὴν θεότητα, οὐχ ἥρμουςται τῷ σωτήρι (PG 61:795.52–54).<sup>9</sup>
- CB 334.34: ἀλλὰ τὸ γήϊνον σκευὸς εἰς οὐρανὸν ἀναλαμβάνων // ἔβλεπε τὸ γήϊνον σκευὸς φθειρόμενον... (PG 56:578.29–31); τάφος ἐν ᾧ ἀφανίζεται τὸ γήϊνον σκευὸς (PG 59:607.42);... οὕτω καὶ ἡ κτίσις οὐ τὸ γήϊνον σκευὸς τιμᾷ ἀλλὰ τὸν ἐπουράνιον χαρακτῆρα αἰδεῖται (Wenger 226.9.1–5).<sup>10</sup>

8 Chrysostom never uses ἔνσαρκος οἰκονομία.

9 The exact phrase ἵνα δείξῃ is used at least 41 times by Severian. According to the TLG, it appears no more than 126 times in Chrysostom's authentic writings. Given the size of their respective writings, it becomes evident that Severian is quite more familiar with this expression than Chrysostom.

10 Chrysostom never uses γήϊνον σκευὸς.

CB 335.63–65: Ὡςπερ οὖν ἐκεῖ ἡ ἀπόφασις τοῦ Ἀδάμ ἐπιλαβομένη ἅπαν τὸ γένος συγκατέσυρεν, οὕτως ἡ τοῦ σωτήρος ἀνάληψις ὅλῳ τῷ γένει τὴν σωτηρίαν ἐπραγματεύσατο // καὶ ἰδωμεν τίνα ἡμῖν ἐπραγματεύσατο ἡ σωτήριος ἀνάληψις (PG 52:780.11–12).

CB 335.66: Ἀντίρροπος γὰρ ἡ χάρις τῇ παλαιᾷ καταστάσει // Ἐρεῦνησον τὴν παλαιὰν κατάστασιν καὶ Μωϋσέως οὐδένα μείζονα εὐρήσεις (PG 56:416.47–48); Ἐπειδὴ ἐνόμισαν αὐτὸν ἐχθρὸν εἶναι τῷ μωσαϊκῷ νόμῳ καὶ ὑπεναντία διατάττεσθαι τῷ πατρὶ τῷ διὰ τοῦ νόμου τὸ σάββατον τιμῶντι καὶ ἐδόκει εἰς ὅψιν ἀντιπολιτεύεσθαι ἡ νέα διαθήκη τῇ παλαιᾷ καταστάσει (Haidacher 157.24–27); see also Παῦλος ἐν τῇ νέᾳ καταστάσει (PG 56:417.33–35).<sup>11</sup>

CB 335.79–80: Καὶ τῇ μὲν ἀποφάσει νεκρὸς ἦν, τῇ δὲ τοῦ θεοῦ μακροθυμίᾳ ἔζη καὶ ζωῆς ἀπήλαυεν // Ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία τὸν διώκτην ἐποίησε κήρυκα (PG 49:325.6–7); ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία τὸν λύκον μετέβαλεν εἰς ποιμένα (PG 49:325.7–8); ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία τὸν τελώνην ἐποίησεν εὐαγγελιστὴν (PG 49:325.8–9); ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία πάντας ἡμᾶς ἠλέησε, πάντας μετέβαλε, πάντας μετέστρεψεν (PG 49:325.9–11); θαυμάζε τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ (PG 49:325.11–17); ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία, φέρουσα μὲν ἀνεξικάκως τοὺς ἀσεβοῦντας, συγχωροῦσα δὲ πάντα γενέσθαι πρὸς γυμνασίαν τῶν εὐσεβοῦντων (PG 56:594.59–595.3); Ὡς τῆς πολλῆς τῶν ἀνθρώπων ἀλαζονείας· ὡς τῆς μεγάλῃς τοῦ θεοῦ μακροθυμίας (PG 56:596.32–34); Θέλεις θαυμάσαι θεοῦ μακροθυμίαν; (PG 56:596.40–41); σύντροφοι γὰρ ἦσαν καὶ αὐτοὶ τῆς θεοῦ μακροθυμίας (PG 56:596.69–70).

CB 335.85–87: Καὶ ὥςπερ τῷ Ἀδάμ πρόκριμα οὐκ ἐποίησε τὸ ζῆν μετὰ τὴν ἀπόφασιν, οὕτως οὐδὲ ἡμῖν πρόκριμα τὸ ἀποθνήσκειν μετὰ τὴν ἐπαγγελίαν φέρει // ὥςπερ πάλιν ἐὰν γραφῇ τινος τὸ ὄνομα δι' εὐσέβειαν, ἀρνήσῃται δὲ τοῖς τρόποις, πρόκριμα οὐ ποιεῖ τὸ γραφῆναι (PG 59:607.13–15); οὔτε ἡμῖν πρόκριμα ποιήσει ὁ κόσμος, τῆς πίστεως δικαιοσύνης (CB 336.113–114).

CB 336.103–105: οὐχ ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἐκπεπολέμητο τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ἡ παράβασις πάντων αὐτῷ ἐξεπολέμησεν // Τὸν Ἀδάμ ἐδίωξεν φλογὶν ῥομφαία (cf. Gen 3:24), τὸν Ἥλιαν ἤρπασεν ἄρμα πυρὸς, (4 Kgdms 2:11), ἵνα δειχθῇ ὅτι οὐχ ἡ τοῦ πυρὸς φύσις αὐτῷ πολεμεῖ, ἀλλ' ἡ παράβασις πάντων αὐτῷ ἐξεπολέμωσεν (HPC 92.149–152); cf. also «Ἐῖπεν ὁ θεός· Γενηθήτω φῶς» (Gen 1:3), καὶ ἐγένετο ἡ τοῦ πυρὸς φύσις (PG 56:434.24–25).

CB 336.105–106: ἐκεῖνον φλογὶν ῥομφαία διώκει (cf. Gen 3:24), τὸν Ἥλιαν ἄρμα πυρὸς ἀναλαμβάνει (cf. 4 Kgdms 2:11) // Τὸν Ἀδάμ ἐδίωξεν φλογὶν ῥομφαία, τὸν Ἥλιαν ἤρπασεν ἄρμα πυρὸς (HPC 92.149–152); cf. also 1) Φλογὶν ῥομφαία διώκει τὸν Ἀδάμ καὶ κάμινος πυρὸς δροσίζει τοὺς τρεῖς παῖδας (HPC 93.161–162);

<sup>11</sup> Chrysostom never uses *παλαιὰ κατάστασις*.

- 2) Ἡλιάν ἄρμα πυρός ἤρπασεν εἰς τὸν οὐρανόν (PG 59:545.50–51); Μεγας ὡς ἀληθῶς καὶ μέγας ὁ μακάριος Ἡλίας ὁ ἄρματι πυρός ἀναλαμβάνόμενος (HPC 93.181–183).
- CB 336.106–107: Ὅρᾳς πῶς τὸ αὐτὸ πῦρ καὶ πολέμιον καὶ φίλον, οὐ τῇ φύσει μεταβαλλόμενον, ἀλλὰ τῇ προθέσει τοῦ θεοῦ δουλεύον; // ἵνα δείξῃ ὁ θεός, ὅτι οὐ τὸ πῦρ πολέμιον ἦν αὐτῷ, ἀλλ' ἡ παράβασις τὸν Ἀδὰμ ἐκώλυσε τοῦ πυρός τὸ τεῖχος εἰσελθεῖν (PG 59:545.48–50).
- CB 336.107–108: Ἀπεκλείσθη Ἀδὰμ τοῦ παραδείσου, λαμβάνει κλείς οὐρανοῦ Πέτρος // καὶ ἵνα δείξῃ ὁ θεός, ὅτι οὐκ ἐμποδίζεται ἡ ἐνάρετος ψυχὴ, ἔξω τοῦ παραδείσου τὰ μείζονα λαμβάνει τῶν ἐν τῷ παραδείσῳ, τῷ Ἀδὰμ ἀποκλείεται ὁ παράδεισος, καὶ Πέτρος πιστεύεται τὰς κλείς τοῦ οὐρανοῦ (PG 59:545.13–16); Ἀπεκλείσθη τῷ Ἀδὰμ ὁ παράδεισος καὶ πιστεύεται Πέτρος κλείς οὐρανῶν (HPC 93.166–167); cf. also Οὐκ ἔβλεπε τὸν Ἀδὰμ ἐν τῷ παραδείσῳ τρεφόμενον καὶ μέλλοντα ἐκβάλλεσθαι, ἀλλ' ἔβλεπεν ἐν αὐτῷ Παῦλον τὴν εὐσέβειαν κηρύττοντα καὶ εἰς παράδεισον ἀρπαζόμενον καὶ Πέτρον κλείς οὐρανῶν πιστευόμενον (Regtuit 258.358–360); Ἐκεῖ ἐκβαλλόμενος τοῦ παραδείσου, ὧδε πιστευόμενος κλείς οὐρανῶν (Regtuit 264.468–469). – Ed. κλειδας.<sup>12</sup>
- CB 336.113–114: cf. CB 335.85–87.
- CB 336.114–115: Ἀδὰμ ἐν τῷ παραδείσῳ τῇ παραβάσει καταισχύνεται, Ἰὼβ ἐν τῇ κοπρίᾳ τῇ ὑπομονῇ στεφανοῦται // Ἀδὰμ ἐν παραδείσῳ καὶ κατακρίνεται διὰ παράβασιν, καὶ Ἰὼβ ἐπὶ κοπρίας στεφανοῦται δι' <ὑπομονήν> (HPC 93.172–174); τὸν Ἰὼβ δὲ διὰ τὴν ὑπομονὴν κοπρία οὐκ ἔβλαψεν· ὁ Ἀδὰμ ἐν παραδείσῳ καταισχύνεται διὰ τὴν παρακοήν, Ἰὼβ δὲ ἐπὶ τῆς κοπρίας στεφανοῦται διὰ τὴν ὑπομονήν (PG 59:544.56–59).
- CB 336.116–117: Ἀνέλαβε τοῖνυν τὸ ἀνθρώπινον γένος ὁ φιλόανθρωπος· οὐχ ἔν γένος, οὐχ ἔν κλίμα, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην // Ἐπειδὴ γὰρ ἐχθρὸν ἦν τὸ ἀνθρώπινον γένος τῷ θεῷ διὰ τὴν παράβασιν, οὐκ ἐπιστεύετο οὔτε ἄνθρωπος τῷ θεῷ οὔτε θεὸς τῷ ἀνθρώπῳ ὅτι διαλλάσσεται τῷ πεσόντι (Regtuit 268.501–503); ἀλλὰ τοῦ θνητοῦ τούτου καὶ ἀνθρωπίνου γένους τὴν εἰς τὸ κρεῖττον μεταβολὴν ὑποτίθεται (CB 333.18–19). – Ed. κλήμα (with the mss.).
- CB 336.117–337.118: see CB 338.173–174.
- CB 337.119–121: Οὐ συγχωρεῖ Ἰουδαίων παισὶ σεμνοῦσθαι, ἀλλ' ὅρα τί κατασκευάζει καὶ πρὸ τῆς ἐπιδημίας· ἀναλαμβάνει τὸν Ἐνώχ // Ὁ δὲ πεποίηκας καὶ Ἰουδαίων παῖδες, ὡς ἀρτίως ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν λόγων ἀκηκόατε (PG 56:411.26–28); Καλοῦσι τὸν ποτε τυφλὸν καὶ ἀναβλέψαντα Ἰουδαίων παῖδες (PG 59:547.74–548, 2).

12 The conjecture κλειδας is a mistake, prompted by the critical NT text (Matt 16:19). But Severian uses exclusively κλείς. Many patristic texts and important witnesses to the gospel do the same.

- CB 337.121–122: Τὸν φέροντα τύπον τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐκοσμίας // Καὶ διὰ πολλῶν εὐρίσκω τὸν σωτήρα πρὸς ἀρχαίαν κατάστασιν τὴν ἐκκλησιαστικὴν εὐκοσμίαν ἀνάγοντα (PG 59:668.25–27); ἀπ’ ἀρχῆς ὁ τύπος τῆς ἐκκλησίας ἐπολιτεύετο, καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας, μέσος δὲ ὁ νόμος παρεισήλθεν, ὁ ἀπόστολος βουλόμενος δεῖξαι τῇ ἀκολουθίᾳ τρέχουσιν διὰ τοῦ χρόνου τὴν ἐκκλησιαστικὴν εὐκοσμίαν, Νόμος διέκυψε, λέγει· «Νόμος δὲ παρεισήλθεν» (PG 59:668.29–34).<sup>13</sup>
- CB 337.122–124: Οὐ γὰρ σάββατον ἐφύλαξεν, οὐ περιτομὴν ἐδέξατο, οὐ πόνοις ἰουδαϊκοῖς ἠκολούθησεν, ἀλλ’ ἀπλότῃτι εὐαγγελικῇ ἐστοιχειώθη πρὸς ἀρετὴν // Εἰσῆλθεν ἀπ’ ἀρχῆς νόμος ὁ εὐαγγελικός, οὐχ ἡμέρας παρατηρούμενος, οὐδὲ βρωμάτων διαφορὰς ἐπιστάμενος, οὐ περιτομὴν δεχόμενος (PG 59:668.36–38).
- CB 337.125–126: Ἐπειδὴ κατεψηφισάμεθα ἡμεῖς πάντες τοῦ γένους ὡς κατὰ φύσιν ὄντος θνητοῦ // Ἵνα δὲ μάθῃς, ἀγαπητέ, ὅτι οὐδὲν φαῦλον γεγένηται παρὰ τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν, ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ θεὸς καὶ τῶν ἀλόγων τούτων εἰκόνα λαμβάνειν (PG 56:519.46–49); Ἀλλ’ ἀγαθὴν κατὰ φύσιν (Aubineau 16.4); οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατὰ προαίρεσιν (Aubineau 21.9); Ἵνα μάθῃ ὁ ἄνθρωπος ὅτι αἱ οὐράναι δυνάμεις οὐ κατὰ φύσιν πρὸς αὐτὸν ἐξεπολεμήθησαν, ἀλλὰ διὰ τὴν παράβασιν αὐτοῦ ἀπεστράφησαν, διὰ δὲ τὴν φιλανθρωπίαν προσελάβοντο (CB 336.99–102); Εἶτα Παῦλος καὶ Σίλας οἱ κατὰ φύσιν ἄνθρωποι μεγαλοψυχοῦσιν ἐν τοῖς παθήμασι (Zellinger 13.36–37); Δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς πράγμασιν, ὃ ἂν ἔχῃ κατὰ φύσιν λαμβάνει διὰ τὴν τῶν ἀρετῶν τελείωσιν (CPG 4234, 49v).
- CB 337.128–130: Ὁ θεὸς ἐξ αὐτοῦ τοῦ φυράματος ἀναλαβὼν εἰς ἀθανασίαν μεθίστησιν // Τοῦ αὐτοῦ ἦν φυράματος (PG 49:329.57); ἐξ αὐτοῦ τοῦ φυράματος τοῦ μέλλοντος παραβαίνειν (PG 59:666.44–46).<sup>14</sup>
- CB 337.134–135: Ὁ διάβολος, ἡ ἁμαρτία, ὁ θάνατος // Ἐπεὶ οὖν ἐκράτει ἡ διαβολικὴ τριάς ἡ κατὰ τῆς ἀγίας καὶ ἀχράντου τριάδος τυραννήσασα, τουτέστιν ὁ διάβολος, ἡ ἁμαρτία, ὁ θάνατος (PG 56:402.43–46).
- CB 337.139: Ἰδοὺ ἁμαρτίας καὶ θανάτου βασιλεία // Ἰδοὺ βασιλεία θανάτου ἐβασίλευε. Καὶ ἄλλοτε ἡ ἁμαρτία (PG 55:604.29–30).
- CB 337.141–142: Τριάς τυράννων κατὰ τῆς ἀθανάτου τριάδος ὠπλίζετο // Ἐπεὶ οὖν ἐκράτει ἡ διαβολικὴ τριάς ἡ κατὰ τῆς ἀγίας καὶ ἀχράντου τριάδος τυραννήσασα, τουτέστιν ὁ διάβολος, ἡ ἁμαρτία, ὁ θάνατος (PG 56:402.43–46).
- CB 337.148–338.151: Ἀλλ’ ὡς πολλάκις προειρήκαμεν, οἰκονομεῖ ὁ θεὸς τῷ ἀνθρώπῳ οὐ τὴν σωτηρίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ μετ’ εὐφημίας σωτηρίαν, ἵνα μὴ δόξῃ ἀπλῶς ἄνευ ἀγῶνων ἔλθειν τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ εὐδοκιμοῦντα στέφειν // Οἰκονομεῖ γὰρ ὁ θεὸς τὰ πράγματα πρὸς τὸ συμφέρον (PG 55:627.70–71); φιλοῦσι δὲ αἰεὶ οἱ τοῦ

13 Chrysostom never uses ἐκκλησιαστικὴ εὐκοσμία.

14 This expression is, of course, an allusion to Rom 9:21: ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος, but Severian consistently deviates from the Pauline text.



ψεύδους εὑρέται καὶ τῇ ματαιότητι χαίροντες ὕλη τινὶ καὶ κακίᾳ ἀταξίας πάντα ἐπιγράφειν, οὐκ εἰδότες ὅτι οὐδὲν ἀδέσποτον, οὐδὲ ματαιῶς γεγεννημένον, ἀλλ' ὅτι ταῦτα πάντα οἰκονομεῖ ὁ θεός, καὶ πρὸς παιδεῖαν ἀνθρώπων καὶ πρὸς ἀποφυγὴν ἀσεβείας (PG 56:598.25–30); οἰκονομεῖ ὁ θεὸς δι' ἄλλογενῶν κηρυχθῆναι τὸν λόγον ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας (Kecs. 142.6–7).

CB 338.161–162: Κἂν βαπτισθῇ δι' ἡμᾶς, κἂν ἀγιασθῇ κατὰ τὸ φαινόμενον, πάντας ἀγιάζων, δι' ἡμᾶς ἀγιάζεται // Εὐρήσεις γοῦν πολλοὺς καὶ ἐκτὸς τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας ἔργοις ἀγαθοῖς κατὰ τὸ φαινόμενον διαλάμποντας (PG 48:1081.41–43); ἔλκος κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον ἰχώρας ῥέον, κατὰ δὲ τὸ νοούμενον εὐφημίας γέμον (PG 56:578.3–5); «Οὗτοί οἱ κλάδοι, οἱ δύο εἰσὶν υἱοὶ τῆς πίστεως, οἱ παρεστήκασιν τῷ κυρίῳ πάσης τῆς γῆς», οὐ τῇ λυχνίᾳ κατὰ τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ πάσης τῆς γῆς (Stehouwer 198.80–82).

CB 338.163–164: τὰ τῆς θεότητος χορηγῶν τῇ θνητῇ φύσει, τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκί // 1) see CB 333.21–22\*; 2) Ἡ μὲν σὰρξ ἀνθρωπίνῃ ὑπερέβαινε δὲ τῇ ὑπερκοσμίᾳ δυνάμει (Aubineau 27.10–11).

CB 338.173–174: Οὕτως ὁ σωτὴρ ὥφθη πρῶτος καὶ μόνος, μέλλων ἀνανεοῦν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων // "Ὡσπερ ἂν εἴπῃ τις, ἡ βασιλεία Περσῶν, τουτέστι, τὸ κλίμα Περσῶν, ἡ βασιλεία Ῥωμαίων· οὕτω κάκεῖ βασιλείαν καλεῖ τὰ βασιλευόμενα, τὸ βασιλευόμενον γένος τῶν ἀνθρώπων (PG 55:605.38–41); Ἀφανισθείσης γὰρ τῆς πρώτης γενεᾶς διὰ τὴν παρανομίαν, πάλιν ἐδεήθη δευτέρας κλήσεως τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων (PG 61:794.46–48); "Ὅλον γὰρ σώζει τὸν ἄνθρωπον ὁ παντὸς τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων πλάστης (CB 336.117–337.118).

CB 338.178–339.180: Ἀπὸ τῶν πεντακοσίων σαγγενεῦνται χιλιάδες τέσσαρες τῇ Πέτρου δημηγορίᾳ. Ἐτέρᾳ αὐτοῦ διδασκαλίᾳ ἐπίστευσαν πεντακισχίλιοι // Μία Πέτρου δημηγορία τρισχιλίους ἐσαγγήνευσεν, ἄλλῃ αὐτοῦ διδασκαλία τετρακισχιλίους, καὶ ἦσαν ψυχαὶ ὡς ἐπτάκις χίλια (PG 61:796.12–14).

CB 339.184–186: Ὅρᾳς πῶς ἀπὸ ἐνὸς δώδεκα· ἀπὸ τῶν δώδεκα ἐβδομήκοντα· ἀπὸ τῶν ἐβδομήκοντα πεντακοσίου· ἀπὸ τῶν πεντακοσίων χιλιάδες· ἀπὸ χιλιάδων μυριάδες· ἀπὸ μυριάδων πλήθος ἄπειρον; // Ὡδε πλήθος ἄπειρον καὶ φωνὴ ἐν παρρησίᾳ αὐτοῦ (Kecs. 158.4).

CB 339.186–189: Οὕτως ἐν προοιμίῳ δοκεῖ φαίνεσθαι ἡ ἀρετὴ, προερχομένη δὲ πλοῦτον αἰώνιον νικῶντα καὶ διάνοιαν καὶ λόγον καὶ ψῆφον παρέχει τοῖς εὐσεβῶς τὴν ἀλήθειαν καταγγέλλουσι // Ἐν προοιμίῳ γὰρ ὁ αἰὼν ἄρτι πρόσφατον ἀνέτειλεν ἥλιον, ἄρτι πρόσφατον ἀνεδείχθη τῆς σελήνης τὸ κάλλος καὶ τῶν ἀστέρων ἡ εὐκοσμία (PG 61:793.ult.–794.3p.i.); Ὁ γὰρ διάβολος, ἀδελφοί, ἐπειδὴ εἶδεν αὐτὸν πλουτοῦντα τούτῳ τῷ πλούτῳ τῷ προσκαίρῳ, καὶ ἐκ τούτου τοῦ πλούτου τοῦ προσκαίρου τὸν αἰώνιον πλοῦτον ταμιευόμενον, ἐνενόησεν, ὅθ' ὥσπερ πλουτοῦντι αὐτῷ συνεπλούτησεν ἡ δικαιοσύνη, οὕτω καὶ πτωχεύοντι συμπτωχεύσει καὶ ἀρετῇ (PG 56:570.9–14).



- CB 339.194–197: Ἐννόησον<sup>15</sup> τίς ἐστὶν ἡ σύναξις τῆς ὀρθοδοξίας<sup>16</sup> κατὰ τόνδε τὸν τόπον, πόσοι ἦσαν ὀλίγοι, πῶς μετὰ ταῦτα πλῆθος, πῶς προέκοψεν καὶ γέγονε λαός, πῶς μυριάδες ἄπειροι νικῶσαι καὶ τὴν ψήφον καὶ τῇ ἐνθύμῃσιν // Καίτοι γε οὐκ ἦν εἷς, ἀλλὰ μυριάδες ἄπειροι (PG 63:936.68–69).
- CB 339.198–201: Ἄξιον μνημονεῦσαι τοῦ ἁγίου πατρὸς Παύλου τοῦ τῆσδε τῆς πόλεως ἐπισκόπου γενομένου, ὅτε ἐν πολλαῖς τρικυμῖαις τὸ σκάφος ἐν εὐδίῳ λιμένι ὥρμισεν, ὃς ὑπὸ τῶν αἵρετικῶν κυμάτων βαλλόμενος οὐ περιετράπη τὸ σκάφος // ὁ δὲ τῇ πίστει ἐπόμενος, εἰς εὐδίων λιμένα τὸ σκάφος ὁρμίζει (PG 52:834.10–11); ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, τῶν κυμάτων τὴν ζάλην φεύγοντες ἐπὶ τὸν εὐδίων λιμένα τῆς ἀληθείας τὸ σκάφος ὁρμίσωμεν (Haidacher 159.17–19); ἀλλ' ὡς <εἰς> εὐδίων λιμένα εἰς τὰς ψυχὰς τῶν τὸν κύριον ἀγαπώντων ὁρμίζεται (PG 56:428.3–4); see also ὥσπερ ἐπὶ τινα εὐδίων λιμένα καταφεύγομεν (PG 52:773.30–31); Σήμερον τὸ σκάφος τῆς ἐκκλησίας ἐν γαλήνῃ καὶ εἰς τὸν ἀχείμαστον λιμένα τῆς εἰρήνης ὁρμίζεται (PK 15.11–16.2).
- CB 339.201–203: ἀλλὰ τὸ ἱστίον ἐγείρας τοῦ σταυροῦ καὶ τὴν σινδὸνα ἀπλώσας τῆς καλῆς ὁμολογίας, ἐδέξατο εὐθέως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον // ἀλλ' ἀντέστησαν τῇ καλῇ συμφωνίᾳ τὴν καλὴν ὁμολογίαν (PG 56:595.70).
- CB 340.223: Ὡρεν αὐτὸν τυφλὸν καὶ ἐφώτισεν τῷ λόγῳ τῆς διδασκαλίας // Οὐκ ἔστιν ἐντροφήσαι τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας, μὴ διψῶντα τὸν λόγον τῆς διδασκαλίας (PG 56:397.6–8).
- CB 340.227–228: Σκοπὸς γὰρ θεοῦ οὐχ ἁμαρτωλοὺς ἀνελεῖν ἀλλ' ἁμαρτίαν // Σκοπὸς τῷ θεῷ μακροθυμεῖν τοῖς ἁμαρτάνουσι (PG 49:323.4a.i.).
- CB 340.232–235: οὕτω καὶ ὁ θεὸς τὴν ἀνθρωπότητα, ὥσπερ ἱατρὸς ἀγαθός, σωμάτων θεραπευτὴς καὶ ψυχῶν ἱατρός, μίαν μὲν ἔχων τῆς φιλανθρωπίας τὴν ἱατρείαν, διάφορα δὲ τὰ φάρμακα τοῖς τραύμασιν ἐπάγων // Ἐκαστος οὖν ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ τραυμάτων βοήσῃ, καὶ ἐπικαλέσῃται Ἰησοῦν τὸν ἱατρὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, καθὼς ἐβόα ὁ τυφλός· Υἱὲ Δαυὶδ, ἐλέησόν με (PG 59:601.35–36); ἱατρὸς ἐκηρύττετο ψυχῶν τε καὶ σωμάτων (PG 59:629.7–8).

15 Ἐννόησον appears at least 32 times in Severian's homilies, very often at the beginning of a phrase; see PG 49:328.56–58; 52:818.8a.i.; 55:611.22–24; 56:453.37–38; 56:486.7–11; 56:568.60–62; 56:596.41–42; 59:548.78–79; 59:549.58–62; 59:607.28–30; 59:607.9a.i.–6a.i.; 59:608.4–8; 59:608.10–11; 59:608.18–19; 59:608.21–26; 59:608.29–37; 59:608.47–50; Haidacher 155.1–3; Haidacher 161.24–30; HPC 92.153–154; HPC 114.317–318; HPC 114.318–319; HPC 114.319–115.323; HPC 115.360–362; HPC 153.284–285; Kec. 158.11–12; Kec. 158.12–13; Kec. 164.2–4; Zellinger 13.20; Regtuit 258.374; Stehouwer 216.299–218.301; CPG 4234, 46v.

16 Chrysostom never uses the word ὀρθοδοξία (see also CB 310), whereas Severian uses it at least once (see Aubineau 32.3–5). In addition, the adjective ὀρθόδοξος (used substantively) occurs at least three times (Kec. 159.14; Regtuit, 282.703; Stehouwer 204.159). All in all Severian appears to care far more about orthodoxy than Chrysostom. See also: PG 56:456.59–60; Stehouwer 204.157.

- CB 341.240–243: ὥς δὲ εἶδον τὰ τραύματα τῶν ἀμαρτημάτων ἰσχυρότερα τῆς ἐπιστήμης (...), προσήγον ὥσπερ σίδηρον ἢ πῦρ τὸν ἔλεγχον τῆς ἀληθείας // Μὴ ὅταν ἔλεγχος εἰσέλθῃ τῆς ἀληθείας, ἐλέγχων τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας... (PG 59:665.4–7); Ὁ γὰρ ἐχθρὸς τῶν ψυχῶν ὁ διάβολος, (...) συνεχῶς ἐπιθολοῖ τοὺς ἀκροατάς, ἵνα διαφεύγῃ τὸν ἔλεγχον τῆς ἀληθείας (Haidacher 159.10–14).
- CB 341.243–244: Οὕτω καὶ ὁ μακάριος Ἡσαΐας ἐκ προοιμίων μάχεται τῇ νόσῳ, οὐ θωπεύσας, οὐ κολακεύσας, οὐχ ἀπαλῶ λόγῳ χρησάμενος // Ὁ μακάριος Ὅση, ὁ τῶν προφητῶν τεταγμένος τῶν δώδεκα, εἰς τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης προσκαλοῦμενος τοὺς συντρόφους τῆς ἀκολουθίας γεωργικὸν ἡμῖν ὑποτίθεται αἶνον ἐκ προοιμίων (HPC 89.18–23); Ἐπεὶ οὖν ἐχρῆν τὴν ἀπαρχὴν τῶν ἐθνῶν ἐξ αὐτῶν τῶν προοιμίων τάξιν λαβεῖν, λέγει ὁ συγγραφεὺς (Kecs. 148.5–9); Ἐπεὶ δὲ τούτοις ἐχρήσατο τοῖς λόγοις καὶ ἐκ προοιμίων ἔκοψε τὴν ἀσέβειαν, οὐκ ἐκολάκευσε λόγῳ προσηνεῖ τὴν ἀμαρτήσασαν ψυχὴν, ἀπολογούμενος ὑπὲρ τοῦ λόγου οὐχ ὅτι οὐχ ἐκὼν παροξύνεται, ἀλλὰ τῇ φύσει τοῦ τραύματος ἔπεται καὶ λέγει αὐτοῖς (CB 341.252–256); Ὅρα πῶς ἐξ αὐτῶν τῶν προοιμίων ἡ ἐλπίς ἐπάγῃ τῆς ἀναστάσεως (Savile 5, 649.13).
- CB 341.252–256: see CB 341.243–244.
- CB 341.257–258: «Ἦθελον κολακεύσαι φησι λόγῳ ἀπαλῶ, ἀλλ’ οὐ δέχεται ἡ φύσις τοῦ τραύματος τὴν βοήθειαν» // ... καὶ προέλαβε τὴν τοῦ τραύματος φύσιν ἢ τοῦ φαρμάκου βοήθεια (Regtuit 256.351–258.354).
- CB 341.261–262: Οἶδε καὶ ὁ ἀπόστολος φαιδρῶ λόγῳ καὶ προσηνεῖ παιδεύειν τὴν ἐκκλησίαν λέγων // Λεγέτω Παῦλος ἑαυτῷ συνηγορῶν καὶ τὴν ἐκκλησίαν παιδεύων (Stehouwer 206.179–180).
- CB 343.303–304: Δέχεται ἡ δεξιὰ αὐτοῦ τὸν ἄρτον, εὐλογεῖ, πληθύνει ὑπὲρ πᾶσαν ἔννοιαν // οὐδὲν γὰρ φθάνει τοῦ Μονογενοῦς τὴν ἀξίαν, οὐ λόγῳ πλάτος, οὐ διανοίας βάθος (ὑπερέχει γὰρ πάντα νοῦν καὶ πᾶσαν ἔννοιαν) (Martin 3.31–32 [315]).
- CB 343.308–309: Ὅπου ὁ Χριστὸς πάρεστιν, μὴ ζῆτει φύσεως νόμον, ἀλλ’ ὅρα τοῦ δυνατοῦ τὴν αὐθεντίαν // καὶ οὓς διέφθειρεν ὁ τῆς φύσεως νόμος, ἀνεκαίνισεν ὁ τῆς φιλανθρωπίας ὁρος (PG 49:327.35–38); Νόμος γὰρ φύσεως τὸ ποίημα προσκυνεῖν τὸν πεποιηκότα, οὐ τὸν δημιουργὸν ὑποκύπτειν τῇ ἑαυτοῦ δημιουργίᾳ (PG 56:597.11–13); Νόμον γὰρ φύσεώς σοι παρέδωκεν (CB 343.309); τοὺς νόμους τῆς φύσεως ἐπιγινώσκειν (HPC 149.134); Ῥίζα δὲ σταυροῦ ἢ παρθενία, ἡ τὸν παθόντα τεκοῦσα παρθένος· τίκτουσα οὐ νόμῳ φύσεως, ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ τεχνίτου τῆς φύσεως (Savile 5, 898.20–21).
- CB 343.311–312: τῷ δὲ τεχνίτῃ οὐδὲν τούτων ἀρμόζει, καὶ ὥσπερ σήμερον, ἡ τούτων αὔξησις διπλὴν ἔχει τὴν περίοδον. // Καὶ τῇ μὲν σῇ ὄψει πάντα συγκέχυται, τῷ δὲ τεχνίτῃ πάντα ἡρμοσται; (PG 52:820.1–2).
- CB 343.318–319: Ἡμεῖς ὅταν καλοῦμεν τινὰς εἰς ἐστίαν, πρῶτον παρασκευάζομεν τὰ ἐπιτήδεια καὶ οὕτω καλοῦμεν // Ὡσπερ ὁ καλῶν τινα εἰς ἐστίαν, πρῶτον παρασκευάζει τὸν οἶκον καὶ τότε εἰσάγει τὸν κεκλημένον (PG 56:477.61–62);

- ὥσπερ γάρ, ἀδελφοί, ὁ καλῶν εἰς ἐστίαν φίλον πρῶτον εὐτρεπίζει τὸν οἶκον καὶ διακοσμεῖ καὶ πάντα περὶ τὴν τράπεζαν ἐπιτήδεια παρασκευάσας (CPG 4234, 471). CB 343.324–326: οὐχ ὡς αἰρετικοὶ περὶ θεοῦ φαντάζονται λέγοντες· «Εἰ κατὰ ἀπόρροϊαν καὶ τομὴν ἐγέννησεν, ἐμειώθη» // Οὐ γὰρ ἐπειδὴ ποταμὸς κατὰ ἀπόρροϊαν προέρχεται, κατὰ ῥέυσιν ἐγέννησεν ὁ πατὴρ (PG 55:608.31–33); κατὰ πάθος ἐγέννησε, κατὰ τομὴν, κατὰ ῥέυσιν (PG 56:462.21–22).<sup>17</sup>
- CB 344.334...: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, (ᾧ ἡ δόξα)... = PG 49:336.37–39; 52:836.2a.f.–*ad finem*; 56:410.3a.i–2a.i.; 56:438.3a.f.; 56:500.4a.f.–3a.f.; 59:652.3a.i.–2a.i.; 59:674.3a.f.–2a.f.; HPC 101.528–530; HPC 153.285–286.<sup>18</sup>

## 5 Localization

The homily recalls the blessed memory of a bishop of the city, whose name was Paul (see CB 339.198–206, partly quoted above), and was delivered in a building called Ἀνάστασις “Resurrection”: Ταύτην τὴν ἐκκλησίαν ὁ θεὸς πρῶτον ἤγειρε καὶ ὁμώνυμον τῇ ἑαυτοῦ ἀναστάσει ἀπετέλεσεν (CB 342.281–283).<sup>19</sup>

All of Severian's homilies which can be located were delivered in Constantinople. This applies also to CPG 5028, since Paul was a known bishop of the fourth century (d. 350)<sup>20</sup> and, according to Gregory of Nazianzus, Anastasis was the name of the chapel where the orthodox met upon his arrival in Constantinople.<sup>21</sup>

17 Κατὰ τομὴν, κατὰ ἀπόρροϊαν, and κατὰ ῥέυσιν: Chrysostom never uses these expressions (see CB, 308).

18 This kind of final doxology is comparatively rare in Chrysostom, who prefers χάριτι καὶ φιλιανθρωπία...

19 See also Μαρτυρεῖ δὲ τῇ οἰκονομίᾳ ταύτῃ καὶ ἡ ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ταύτης θεωρουμένη ἐπίδοσις (CB 339.193–194), and the whole context. Anastasis is listed by Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. III: Les églises et les monastères* (Paris: CNRS, 1969), 22–25, as a chapel dated to the last quarter of the fourth century. But, since Severian connects Anastasis to the memory of Paul, it must have been built earlier and, at least by Severian's time, it seems to have been already transformed into a church where a large audience could convene.

20 On Paul of Constantinople see Roberto Fusco, *La Vita premetafrastica di Paolo il Confessore (BHG 1472a): Un vescovo di Costantinopoli tra storia e leggenda*, B.C.I.S 16 (Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1996).

21 See also CB 339.194–197: Ἐννόησον τίς ἐστὶν ἡ σύναξις τῆς ὀρθοδόξιας κατὰ τόνδε τὸν τόπον, πόσοι ἦσαν ὀλίγοι, πῶς μετὰ ταῦτα πλῆθος, πῶς προέκοψεν καὶ γέγονε λαός, πῶς μυριάδες ἄπειροι νικῶσαι καὶ τὴν ψῆφον καὶ τῇ ἐνθύμησιν. See Gregory of Nazianzus, *Or.* 42.26: Jean Bernardi, *Grégoire de Nazianze: Discours 42–43. Introduction, texte critique, traduction et*

However it is worth pointing that in Severian's time the chapel is still connected to Paul's memory, as if Gregory's action in favor of the restauration of (Nicene) orthodoxy were not worth mentioning or had been forgotten.

## 6 Date

The corpus of Severian's homilies apparently contains only homilies delivered in Constantinople, since none points to another locale. Severian was active in the capital in the first years of the fifth century, but it stands to reason that most of the extant homilies were delivered when he was the *locum tenens* of Chrysostom during the first half of 402.

Even if it is difficult to attain certitude on such matters, it seems probable that CPG 5028 was delivered on the Feast of the Ascension in 402. Two features seem to corroborate this hypothesis: a) the absence of any mention of the "common father" or similar formulas with which Severian indicates the presence of Chrysostom;<sup>22</sup> 2) the fact that Severian affirms in CPG 5028 that he had spoken many times about God's salvation plan.<sup>23</sup> Both circumstances are more in accordance with the year 402.

On the other hand, there is perhaps a link between CPG 5028 and *Ascens. princ. Act.* (CPG 4187; PG 52:773–792). In this homily, which was delivered in 402, apparently on the Saturday following Ascension,<sup>24</sup> Severian states that the previous homily on Ascension was not completed διὰ τὴν ἀκαταστασίαν τοῦ ἁέρος καὶ τὸ συνεχές τοῦ πλήθους (see PG 52:775.18–30). Now, CPG 5028 is a relatively short homily and its end looks somehow abrupt, because one would expect some additional explanation after the quotation of Psalm 144,

---

notes, SC 384 (Paris: Cerf, 1992), 108. Gregory consistently uses the popular form Anastasia as the name of the church.

22 See τὸν κοινὸν ἡμῶν πατέρα (PG 56:428.15–18); τοῦ κοινοῦ πατρός (PG 56:521.71); ὁ θαυμάσιος ἡμῶν πατήρ (PG 59:545.71–74), etc. Anyway, it looks strange that Chrysostom was absent on such a feast day if he was in Constantinople.

23 Ἀλλ' ὡς πολλάκις προειρήκαμεν, οἰκονομεῖ ὁ θεὸς τῷ ἀνθρώπῳ οὐ τὴν σωτηρίαν μόνον... (CB 337.148–338.151).

24 The PG text of this homily is notoriously in poor condition. Whereas Severian affirms clearly that he preaches *after* the Feast of the Ascension (see PG 52:775.18–40), col. 782, note b adds the indication that "the day before yesterday was the Ascension." Two facts seem to confirm that this homily was pronounced in 402: Chrysostom is not mentioned, and, in the final part of the homily, Severian states repeatedly that he is no enemy of peace, which may be construed as a discreet response to the strife between him and the deacon Sarapion, which happened during Chrysostom's absence.

which immediately precedes the doxology. Therefore it is not impossible that Severian interrupted his preaching and that CPG 5028 should be assigned to the year 402.

## 7 The Feast of the Ascension

Until very recently there was a common opinion that the Feast of the Ascension was of Cappadocian origin, since Gregory of Nyssa's homily CPG 3178, which might have been delivered in 388, was considered to be the oldest Ascension homily.<sup>25</sup>

However, the foundations of this hypothesis are shaky, for two reasons. First, CPG 3178 has a number of peculiar features which are not found in other Greek homilies on Ascension.<sup>26</sup> Second, it might be the earliest *extant* homily on the Ascension, but, when he was still a priest – therefore before 397 – Chrysostom delivered his homily on the Ascension in Antioch without implying that it was an innovation.<sup>27</sup> Therefore it is difficult to suppose that the feast had been imported a few years before from Cappadocia to Antioch and also, as Severian's homily testifies, to Constantinople. Even leaving out of consideration a mysterious text by Eusebius of Emesa which seems to imply that the Ascension was already a feast day,<sup>28</sup> it appears more probable that the Feast of the Ascension appeared first in Antioch – which was still the ecclesiastical head of the area, albeit somehow in decay – and from there spread to other places.

---

25 The common opinion has been summarized by Richard W. Bishop, "Gregory of Nyssa's Sermon on the Ascension (CPG 3178)," in: *God Went Up Today: Preaching the Ascension in Late Antique Christianity*, ed. by Richard W. Bishop and Johan Leemans = *QL* 92/4 (2011), 252–281.

26 See also the paper by Harald Buchinger in this volume.

27 By contrast, he explicitly affirms that Christmas was an innovation, and the title of his Christmas homily (PG 49:351–362) adds that it was imported "from the West." See also Bernard Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie: Étude historique*, TEL 1 (Louvain: Abbaye du Mont César, 1932).

28 Eligius M. Buytaert, *Eusèbe d'Émèse: Discours conservés en latin*, 11: *La collection de Sirmond*, SSL 27 (Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1957), 1.76: *Sed nolite fatigare de resurrectione in die assumptionis audire. Festivitas est primo animas reficere* (Hom. 19.41).

## 8 Editions of Homilies and Selected Critical Bibliography on Severian (in Chronological Order)

Papadopoulos-Kerameus, Athanasios, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, ἢ, συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἐλληνικῶν συγγραφῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἐφῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν*. Vol. I. Petroupolis: Kirsbaoum, 1891.

Haidacher, Sebastian, "Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift. II," *ZKTH* 31 (1907), 141–171.

Zellinger, Johannes, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*. ATA 7/1. Münster i. W.: Aschendorff, 1916.

Dürks, Guilelmus (Heinrich Wilhelm), *De Severiano Gabalitano. Dissertatio inauguralis*. Kiloniae: Schmidt & Klaunig, 1917.

Zellinger, Johannes, *Studien zu Severian von Gabala*. MBTh 8. Münster i. W.: Aschendorff, 1926.

Martin, Charles, "Une homélie De poenitentia de Sévérien de Gabala," *RHE* 26 (1930), 331–343.

——— "Note sur l'homélie de Sévérien de Gabala *in illud: Pater, transeat a me calix iste* (Mt. 26,39)," *Mus* 48 (1935), 311–321.

Marx, Benedikt, "Severiana unter den spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne," *OCF* 5 (1939), 281–367.

Wenger, Antoine, "Notes inédites sur les empereurs Théodose I, Arcadius, Théodose II, Léon I," *EtByz* 10 (1952), 47–59.

Altendorf, Hans Dietrich, *Untersuchungen zu Severian von Gabala*. PhD diss., Tübingen, 1957.

Wenger, Antoine, "Une homélie inédite de Sévérien de Gabala sur le lavement des pieds," in: *Mélanges Venance Grumel*. Vol. 11 = *EtByz* 25 (1967), 219–234.

Lehmann, Henning J., "The Attribution of Certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabala Confirmed by the Armenian tradition." In: *Papers Presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1967*. Vol. 1.: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica, Historica, Liturgica et ascetica*. Edited by Frank L. Cross. StPatr 10. TUGAL 107. Berlin: Akademie-Verlag, 1970, 121–30.

——— *Per Piscatores – Orsordawk': Studies in the Armenian Version of a Collection of Homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala*. Århus: Aarhus University Press, 1975.

Kecskeméti, Judit, *Sévérien de Gabala: Homélie inédite sur le Saint-Esprit (CPG 4947)*. PhD diss., Université de Paris-Sorbonne, 1978. [= Kecs.]

Voicu, Sever J., "In illud: Quando ipsi subiciet omnia (CPG 4761), una omelia di Severiano di Gabala?," *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 27–29, NS. 17–19 (1980–82), 5–11.

- Aubineau, Michel, *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala «In Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas»: exploitation par Sèvre d'Antioche (519) et le synode du Lateran (649)*. COr 5. Genève: Cramer, 1983.
- Voicu, Sever J., "Nuove restituzioni a Severiano di Gabala," *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 30–31, NS. 20–21 (1983–84), 3–24.
- Regtuit, Remco F., *Severian of Gabala, Homily on the Incarnation of Christ (CPG 4204): Text, Translation and Introduction*. Amsterdam: Vrije Universiteit, 1992.
- Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. Instrumentum studiorum*. Vol. 1. Editio princeps quam curaverunt Karl-Heinz Uthemann – Remco F. Regtuit – Johannes M. Tevel. Turnhout: Brepols, 1994 [= HPC, with 7 homilies by Severian].
- Voicu, Sever J., "L'omelia 'In lotionem pedum' (CPG 4216) di Severiano di Gabala: Due note," *Mus* 107 (1994), 349–365.
- Stehouwer, Arie P., *Severian von Gabala, In illud: Pone manum tuam, et in diversa testimonia (CPG 4198)*. Kritische Edition mit Einleitung und Übersetzung, im Anhang zwei Fallstudien zur Sprache Severian. PhD diss., Vrije Universiteit Amsterdam, 1995.
- Voicu, Sever J., "Il nome cancellato: la trasmissione delle omelie di Severiano di Gabala," *RHT.NS* 1 (2006), 317–333.
- Chatzoglou-Balta [Χατζόγλου-Μπαλτά], Eleni S., «"Ἐξ λόγοι εἰς Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἐπιγραφόμενοι ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (Εἰσαγωγή – Κριτική ἔκδοσις),» *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 53 (Ἀθήναι 2007–09), 303–376. [=CB]

\*\*\*

### Additional note

Interesting remarks about CPG 5028 are to be found in: Kim, Sergey, "Quelques observations sur l'homélie *In ascensionem Domini* de Sévérien de Gabala (CPG 4236a.7, olim 5028)," *Mus* 128 (2015), 261–272.



## CPG 4908 *In S. Ascensionem Domini Nostri et Salvatoris Iesu Christi*

Pauline Allen

The edition of Eleni S. Chatzoglou-Balta is based on two manuscripts: the twelfth-century *Scorialensis gr. 527* (W.11.10), fol. 47v-50v, and the 14–15th-century *Vaticanus gr. 1192*, fol. 74v-79. To judge from the frequency of citation in the homily, possible readings for the day are Psalm 109 (110):1, Dan 7:10–14, and Acts 1:9–11. There is no unambiguous reference to readings which the congregation have heard or sung.

### 1 Summary of Contents

The prooimion (4–11) is standard, referring to the ‘wonderful’ and ‘surprising’ nature of the feast and to the number of believers present (*sic*) who are celebrating it.

In the next section (12–30) the homilist dwells initially on the ‘wonder’ of the feast, referring to the ‘first fruits’<sup>1</sup> as the Lord goes up to the royal throne above heaven, where the Cherubim stand in fear (12–17). Acts 1:9 is cited, and the pericope “and a cloud took him out of their sight” gives the preacher the chance to ask why (17–22). Answer: the cloud is a symbol of heaven and indicates that that is the manner of the Lord’s ascent, not by means of a fiery chariot, as in the case of Elijah (22–24). Various other scriptural passages referring to clouds are cited (24–30).

On his ascension, continues the homilist, the Lord not only said that he was going but also that he would send the Holy Spirit, the Paraclete (31–32). The account of the ascension in Acts 1:10–11 is cited (34–41) to show that the two men in white robes were categorical in saying that the Lord will come in the same way as the disciples saw him ascend: he will not be sent, but will come of his own accord in the same way (41–54).

---

1 On the use of this expression, drawn from 1 Cor 15:20, 23, see the standard work by Elias Moutsoulas, “APARCHE: Ein kurzer Überblick über die wesentlichen Bedeutungen des Wortes in heidnischer, jüdischer und christlicher Literatur,” *SacEr* 15 (1964), 5–14.

The homilist pursues this theme in the following section, interpreting “in the same way he will come” as a second coming in the body (55–58). In addition, the words of the men in white – “why do you stand there looking into heaven?” – are explained as being a clear indication that the Lord has in fact ascended and the disciples are no longer expecting him (58–61). And since Christ effected his own ascent to the realm above heaven, it was different again from the case of Elijah, who relied on other means to get to heaven (61–71). And just as Christ was baptized in the flesh, so too should nobody doubt that he cut through the air with his flesh. But where was the shout, as expressed in Ps 46(47):5: “God has gone up with a shout, the Lord with the sound of a trumpet?” Here there was only silence and the eleven disciples, showing that one must look behind the words for the real meaning (71–77). The shout indicates victory, the trophy, because the Lord went up in victory, overcoming death, overcoming sin and the devil, and taking our human nature to heaven. The trumpet sound calls everyone to the sacred spectacle, showing that the event is more powerful than any thunder-clap (78–90). The homilist then cites Ps 109 (110):1: “The Lord says to my lord: ‘Sit at my right hand, till I make your enemies your footstool’” to show Christ’s place on the right and his consubstantiality with the Father (90–93).

“Have you seen the equality of their honour?” the preacher asks. Paul spoke of Christ making purification for our sins and the fact that “he sat down at the right hand of the majesty on high” (Heb 1:3). This is truly a great gift (94–97). With these words Paul recalled the cross and raised the topic of the resurrection and ascension and their ‘ineffable unity’ (97–100). The Son is not inferior to the Father, continues the homilist, for who ever said to an angel “sit at my right hand?” The Father had one way of speaking to angels, and another way of speaking to his Son, for the former are created beings, while the Son is uncreated and equal in honour to the Father (100–107). Referring to Ps 44 (45):6 (“Your royal sceptre is a sceptre of equity”) the homilist points out that the sceptre is the symbol of royalty. Thus Daniel spoke of the created world of angels and archangels, whereas he said that the Son of Man was coming on the clouds until he reached the Ancient of Days (cf. Dan 7:13 [111–115]).

Next the homilist asks the congregation if they have seen how the prophets are in agreement in proclaiming the ascension (116–124). It was essential for Christ to rule forever so that his enemies could be made his footstool. This, however, does not mean that the Son is inferior to the Father or weaker, for Christ himself said: “I and the Father are one” (John 10:30 [124–125]). The homilist takes further pains to prove the equality of Father and Son on the basis of scriptural passages before concluding that not only they are indivisible but also the Spirit (126–138). The Father takes pride in the Son’s accomplishments – what

father would not? – and it is impossible to separate the Father's glory from that of the Son (138–152). As a result, according to what was foretold, Christ will come in bodily form and on a cloud, just as he ascended into heaven with his body and on a cloud (152–158).<sup>2</sup> Christ's second coming will be a bodily one on a cloud. The ascension confirms his resurrection in the body. And when he comes again it will be to a place of rest that "he has prepared for those who love him" (1 Cor 2:9), where there are no earthly worries (159–173). This will be accompanied by the ranks of angels and archangels in celebration of the unending glory of the Lord Jesus Christ, our first fruits, which he brought up to heaven (173–179).

The doxology at the conclusion of the homily (180–185) resembles those of Chrysostom more at its end than at its beginning.<sup>3</sup>

## 2 Some Considerations

The author/compiler, or the sources he draws on, is competent exegetically and not without talent in other respects. The Greek style is fluent and straightforward. There is little use of short interrogatory sentences typical of Chrysostom.

The homily purports to be festal, delivered on the actual Feast of the Ascension, hence the repetition of 'today' throughout the piece. This, of course, could be a conceit to disguise a desk-homily<sup>4</sup> or a pastiche (although it would have to be deemed a seamless pastiche).

The exegesis follows the Antiochene, rather than the Alexandrian, model (insofar as it is useful to distinguish between the two),<sup>5</sup> and the fact that it does not incorporate both models may be an indication that *prima facie* it is earlier than the sixth century (e.g. earlier than Severus of Antioch, who combined both approaches),<sup>6</sup> although I would not want to press this point.

<sup>2</sup> Cf. 12–30.

<sup>3</sup> On the relative homogeneity of the doxologies in Chrysostom see Guillaume Bady, "La tradition des oeuvres de Jean Chrysostome, entre transmission et transformation," *EtByz* 68 (2010), 149–163 (155 with lit. cited at note 26).

<sup>4</sup> On the concept of the desk-homily see Eric Junod, "Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?," in: *Predigt in der alten Kirche*, ed. by Johannes van Oort and Ekkehard Mühlenberg (Kampen: Kok, 1994), 50–81.

<sup>5</sup> On which see Christoph Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Theoph 23 (Cologne and Bonn: Hanstein, 1974).

<sup>6</sup> See especially René Roux, *L'exégèse biblique dans les Homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, SEAug 84 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2002).

In his survey of fourth- and fifth-century Greek homilies on the Ascension as a background to his edition of Romanos' kontakion on the feast, José Grosdidier de Matons identified seven common themes: (1) the exaltation of the human race in the person of Christ; (2) the defeat of the demon; (3) angelic joy at the rehabilitation of the human race; (4) human witnesses of the ascension change from being stunned and afraid to being joyful; (5) neither in the incarnation did Christ leave the Father nor in the ascension did he leave human beings; (6) the ascension of Christ is unprecedented and has nothing in common with the departures of Enoch and Elijah; (7) the Feast of the Ascension is not a stand-alone celebration but the prelude to Pentecost.<sup>7</sup>

As can be seen, CPG 4908 exhibits few of these features in a sustained manner. Points (2), (3), and (6) appear cursorily in 55–93, and there is a reference to the coming of the Paraclete in 32 without a mention of the associated Feast of Pentecost. Instead the homilist dwells at some length on the equality of Father and Son in 94–158 and prefers to link the bodily ascension of Christ with his bodily appearance in the second coming. There is, however, an explicit link made with the resurrection: "The ascension confirms his resurrection in the body" (164). All this suggests that our homily is not from mainstream fourth-fifth century homiletic literature, but is rather to be situated later. However, there are further points that need to be taken into consideration about dating, many of them kindly suggested to me by Dr. Richard Bishop.

Firstly, the work of the author(s) of CPG 4908 includes several reminiscences of Chrysostom, for example:

- 6–8 makes use of *Pent.*, PG 50:453.2–12 (CPG 4343.1)
- 22–30 is very similar to *Hom. Act. 2*, PG 60:28.48–57 (CPG 4426)
- 64–80 to *Exp. Ps. 46*, PG 55:213–214.24; and 81–90 to PG 55:214.31–50 (CPG 4413.3)
- 94–103 to *Hom. Heb. 2*, PG 63:24.7–33 (CPG 4440)
- 108–112 to *Hom. Heb. 2*, PG 63:28.39–48 (CPG 4440)
- 140–152 to *Hom. Heb. 3*, PG 63:30.1–15 (CPG 4440).

Secondly, in CPG Supplementum 4908 we read that a Latin fragment of this homily is to be found in Facundus, bishop of Hermiane in North Africa (546–571 CE), although the exact reference should be to 11.5.10–11 in *Pro defensione trium capitulorum libri XII* (= CPL 866).<sup>8</sup> In that passage the incipit of

<sup>7</sup> José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes*, SC 283 (Paris: Cerf, 1981), 126–128.

<sup>8</sup> CCSL 90A, 348.66–71: *In sermone quoque de ascensione Domini cuius est initium: Festivitatem hodie celebramus mirabilem: Utique oportebat, inquit, differentiam sic dicere. Ad angelos suos*

our homily is cited in translation, followed by a passage that loosely resembles 103–106 of CPG 4908. A closer look at both the Greek and Latin texts, however, reveals that although the incipits are indeed the same, the subsequent passage from Facundus is not really a citation from CPG 4908 at all; the superficial similarity is due to the fact that both Ps-Chrysostom and Facundus allude to Heb 1:7 and both authors have established an antithesis between God the Father's apostrophe of the angels on the one hand and his words to the Son on the other (104–106). In fact, the passage in Facundus resembles more closely Chrysostom's third homily on Hebrews.<sup>9</sup> His citation of the correct *incipit* may indicate that the bishop of Hermiane had a version of the Pseudo-Chrysostomic homily at his disposal; if he did, then we can assume that the homily was in circulation before the middle of the sixth century.

In conclusion, I suggest that CPG 4908 is indeed a rather talented pastiche, probably dating from the early sixth century.

---

*quidem dicit: Qui facit angelos suos spiritus; ad Filium autem: Dominus creavit me; aut qui dominum eum et Christum Deus fecit. Sed neque illud de Filio dictum est, neque hoc de Deo Verbo, sed de eo qui secundum carnem est.*

9 PG 63:28.24–17 up.

## L'homélie *In Ascensionem* CPG 4988 et son attribution à Jean Chrysostome

Nathalie Rambault

En 2009, E. S. Chatzoglou-Balta publie l'édition critique de six homélies *In Ascensionem* jusqu'alors inédites, toutes attribuées à Jean Chrysostome<sup>1</sup>. Parmi elles figure CPG 4988 dont la tradition repose essentiellement sur deux manuscrits. Le plus ancien est le *Mosquensis GIM synodalis* 284, de la fin du IX<sup>e</sup> siècle, un panégyrique pour l'année entière, ayant appartenu à Maxime Margounios et conservé au monastère d'Iviron. Ce manuscrit est probablement originaire d'un scriptorium de Constantinople. Sa collection originelle est ancienne et d'autant plus intéressante que deux textes sont correctement attribués à Sévérien de Gabala<sup>2</sup>. Néanmoins, certaines attributions à Jean Chrysostome sont erronées, comme cela se produit souvent dans l'histoire de la transmission des textes<sup>3</sup>. Plus un texte entre tard dans une collection, plus il y a de risques que l'attribution soit fautive. CPG 4988 fait probablement partie d'un lot de textes ayant enrichi la collection originelle du *Mosquensis GIM synodalis* 284 au moment où le codex a été copié, après 860 et la mort de Georges de Nicomédie<sup>4</sup>. Apographe de ce manuscrit<sup>5</sup>, le *Mosquensis*

1 Eleni S. Chatzoglou-Balta [Χατζόγλου-Μπαλτά], « "Εξ λόγοι εἰς Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἐπιγραφόμενοι ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (Εἰσαγωγή—Κριτικὴ ἔκδοσις) », *Ἑπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 53 (Ἀθήναι 2007–09), 303–376.

2 *In Theophaniam* (CPG 4212 ; BHG 1928) et *Homilia de lotionem pedum* (CPG 4216). Voir Sever J. Voicu, « Il nome cancellato : la trasmissione delle omelie di Severiano di Gabala », *RHT.NS* 1 (2006), 317–333.

3 Notamment une homélie de Léonce de Constantinople, *In transfigurationem domini* (CPG 7899 ; BHG 1975), les homélies de Proclus, *In natalem diem domini* (CPG 5803 ; BHG 1900), *In sancta theophania* (CPG 5806 ; BHG 1948–1948a) et au moins neuf textes pseudo-chrysostomiens parmi les homélies répertoriées dans la base Pinakès de l'IRHT (CPG 4990, 5075, 4522, 4519, 4628, 4588, 4580, 4408, 4630).

4 Voir Francois Joseph Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, StT 247 (Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967), 76–77.

5 Ces deux codices ont au moins huit lectures communes d'après le dépouillement réalisé par l'IRHT dans la base Pinakès : CPG 8177, 8178, 4588, 4580, 3768, 7384, 4630, 4988. Les leçons qu'ils proposent pour CPG 4988 sous les signes M et N sont en tous points identiques sauf

*GIM synodalis* 05 du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle (1444–1445) transmet l'homélie sous le nom d'Athanase d'Alexandrie, tout comme le *synodalis* 284. L'autre manuscrit ancien sur lequel repose la transmission de notre homélie, est le *Vat. gr. 1990*. CPG 4988 fait partie d'un ensemble de textes copiés au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle et appartenant originellement à un codex dont l'autre partie se trouve conservée dans le *Vat. Ottob. gr. 85*<sup>6</sup>. Ce manuscrit aujourd'hui démembré avait dix-huit lectures en commun avec le *synodalis* 284 et une structure semblable à celle du *Scorialensis phi III. 20* du <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. D'origine italo-grecque pour S. J. Voicu et R. Devreesse, il aurait été copié dans un *scriptorium* de Constantinople selon A. Erhard et F. J. Leroy<sup>8</sup>. Le *Vat. gr. 1990* attribue CPG 4988 à Jean Chrysostome, choix que valide Eleni S. Chatzoglou-Balta. Elle fonde son argumentation sur des critères christologiques et mariologiques. Toutefois, aucune étude lexicale ou stylistique ne vient étayer ses conclusions<sup>9</sup>. C'est pourquoi je me propose de réexaminer les fondements de cette attribution, en étudiant la structure de l'homélie et la façon dont l'auditoire est impliqué, puis en examinant le vocabulaire employé dans les développements christologiques et mariologiques, enfin, en étudiant le style et le lexique, afin d'évaluer dans quelle mesure toutes ces données sont familières à Jean Chrysostome.

## 1 Structure de l'homélie et implication de l'auditoire

### 1.1 Analyse de l'homélie

L'homélie se développe en trois parties. Dans un premier mouvement (1–27), le prédicateur considère la grandeur du prodige célébré. La même personne est

---

leçons propres au *synodalis* 05 : voir Chatzoglou-Balta, « "Εξ λόγοι εἰς τὴν Ἀνάληψιν » (voir note 1), *apparat-critique*, 357–362.

6 fol. 1–88 et 180–280 : voir Sever J. Voicu, *Codicum Ciuitatis Vaticanae partem priorem*, CCG 6 ; CNRS. Documents, études et répertoires (Paris : CNRS, 1999), 224–225.

7 Voir Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople* (voir note 4), 69–76 et 86–87 ; Santo Lucà, « Dalle collezioni manoscritte di Spagna : Libri originari o provenienti dall'Italia greca medievale », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 44 (2007), 38–96.

8 Voir Voicu, CCG 6 (voir note 6), 225 ; Robert Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, StT 183 (Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1955), 22 note 4 et 36 note 2 ; Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 1 : die Überlieferung*, 11/1 (Leipzig : Hinrichs, 1937), 13 note 1 ; Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople* (voir note 4), 67 note 43, et 71.

9 Chatzoglou-Balta, « "Εξ λόγοι εἰς τὴν Ἀνάληψιν » (voir note 1), 321–324.



descendue et montée. Bien que descendue, elle n'a jamais quitté le ciel et elle est montée avec son corps d'homme. Les preuves en sont données au moyen de Ep 4,10 ; Je 23,24 ; Ps 23,10. Les fidèles doivent montrer un sentiment de crainte respectueuse et l'homéliste déroule sous leurs yeux une scénographie de la montée au ciel du Christ, à la tête des anges et de ses disciples. Le deuxième mouvement (28–56) débute par une énumération antithétique des épisodes de la vie humaine du Christ susceptibles de prouver qu'il est à la foi homme et Dieu (Ac 1,9) et s'achève sur une seconde scénographie, celle des disciples suivant des yeux le Christ dans son ascension. Le dernier mouvement (57–102) reprend des motifs développés dans les parties précédentes. Il débute par une discussion pour savoir si le Christ est monté au ciel avec son corps de chair. Les preuves sont fournies par Ac 1,10 et une nouvelle énumération antithétique d'événements de la vie du Christ souligne son caractère humain. Enfin, Ac 1,11, Jn 19,37 et Ps 49,21 donnent l'occasion d'évoquer la seconde venue du Christ à la fin des temps. La péroration (103–110), très brève, conclut le sermon sur la citation de 1 Tm 3,16.

## 1.2 *La structure de l'homélie reflète-t-elle les habitudes de Chrysostome ?*

Premier constat : l'exorde et la péroration ne reflètent pas les habitudes de Chrysostome. En effet, les homélies festales authentiques commencent très fréquemment par un développement événementiel, en relation avec le contexte immédiat : invitation à ne pas passer les fêtes de Pâques dans l'ivresse (*Res. Chr.*, CPG 4341), inauguration des travaux effectués au martyrium de Romanésia (*Ascens.*, CPG 4342), développement sur l'absence de fréquentation de l'Eglise en dehors des grandes fêtes (*Pent.*, CPG 4343.1; *Bapt. Chr.*, CPG 4335<sup>10</sup>), joie de voir un auditoire abondant (*Natal.*, CPG 4334<sup>11</sup>). Ici l'exorde indique le caractère exceptionnel de la fête et son sujet, sans lien avec l'auditoire. Quant à la péroration, elle s'adresse bien à la congrégation mais elle n'est pas habituelle à Chrysostome qui, toujours préoccupé du salut de son auditoire, lui dispense des conseils moraux ou lui indique la manière de poursuivre à la maison la réflexion engagée. Cette pratique n'est

10 *Res. Chr.*, voir Nathalie Rambault, *Jean Chrysostome : Homélies sur la résurrection, l'ascension et la Pentecôte*, SC 651 (Paris : Cerf, 2013); *Ascens.*, *Pent.*, SC 652 (Paris : Cerf, 2014); *Bapt. Chr.*, PG 49:363–372.

11 *Natal.*, PG 49:351–362. Voir aussi *Prod. Jud.* 1 (CPG 4336 ; PG 49:373–392), *De coemeterio et de cruce* (CPG 4337 ; PG 49:393–398).

pas celle de CPG 4988. Enfin, Chrysostome n'achève jamais son homélie abruptement, par une citation (106–108) placée immédiatement avant la doxologie.

### 1.3 *Implication de l'auditoire*

L'auditoire est très peu présent dans le discours, excepté dans la brève péroration (ἀνευφημῶμεν, δοξάζωμεν, θαρρῶμεν). En dehors de ces trois verbes, le texte ne s'adresse jamais directement aux auditeurs. Ce qui frappe à la lecture d'une œuvre de Chrysostome, n'existe pas ici. Quatre questions structurent la deuxième partie de l'homélie : πῶς (69), δια τί (81), ἄρα εἰς οὐρανὸν μετὰ σώματος ἀνίει ἢ συγχέει τῶν ἐφει καὶ θήκην σαρκὸς τεχνώμενος; ἄρα χωρὶς σώματος πρὸς τὰς ἀσωμάτους δυνάμεις φοιτᾷ ἢ μετὰ σαρκός; (57–59). Mais ces questions sont uniquement destinées à relancer l'attention et à introduire des idées. Elles ne sont pas destinées à guider le raisonnement des fidèles. Il faut en effet souligner, chez Chrysostome, l'importance conférée à la fonction pédagogique des questions. Il s'agit d'un dispositif essentiel, destiné à emporter l'adhésion de l'auditoire et qui se déploie à travers divers procédés : simples interrogations ayant pour but de relancer l'attention sur des points importants, questions orientées qui tissent, dans l'œuvre de Chrysostome, un réseau dense et varié. Ces dernières préparent l'explication à venir. Elles sont introduites par εἰπέ μοι (dis-moi), εἶδες (as-tu vu ?), ὁρᾷς (vois-tu ?), βούλει μαθεῖν (veux-tu apprendre ?). Elles constituent aussi un moyen efficace pour corriger les préjugés et faire accepter une idée étrangère à la mentalité des auditeurs. Très souvent, une première affirmation, suivie d'une interro-négative qui prépare la réponse, précède une deuxième affirmation chargée d'exprimer l'opinion que doivent adopter les auditeurs. Par ce procédé, l'orateur incite son public à s'approcher de ce dont il veut le convaincre, par approximations successives. Enfin, certaines questions rhétoriques, des interro-négatives introduites par οὐν οὐκ ἄτοπὸν ἐστίν (n'est-il pas étrange que ?), πῶς οὐκ οὐν ἄτοπὸν ἐστίν (comment n'est-il pas étrange que ?), πῶς (comment ?), οὐκ ὁρᾷς (ne vois-tu pas ?), font surgir l'incohérence d'un raisonnement à combattre et surprennent l'auditoire. A l'évidence, CPG 4988 ne présente aucun élément – en ce sens, ὥς εἶδε (68) est un exemple insuffisant – visant à placer l'auditoire au centre du discours. Or, rappelons-le, ce dispositif est déterminant dans la pastorale de Jean Chrysostome.

Voilà donc les premiers éléments qui nous permettent de douter de la fiabilité de l'attribution proposée par le manuscrit du Vatican. D'autres preuves plus convaincantes vont être maintenant examinées.

## 2 Vocabulaire théologique et péricopes commentées

### 2.1 *Le lexique des développements christologiques et mariologiques*

#### Lexique christologique dans Lexique de Chrysostome

CPG 4988

Χωρίς σώματος [...] μετά  
σαρκός (58)      σάρξ désigne l'enveloppe charnelle, ce qui se corrompt, ce n'est pas un pur synonyme de σῶμα comme ici.<sup>12</sup>

Association θήκην – σαρκός  
(58)      Association inconnue de Chrysostome.<sup>13</sup>

σεσωμάτῳται [...] σεσάρκῳται  
(68)  
– ἐν τῇ φαινομένῃ σαρκί  
σαρκῳθέντα (21)      Pas d'emploi de ce verbe ni conjugué ni sous forme de participe sauf pour σαρκῳθέντ- (13 références au total).<sup>14</sup>  
σαρκί σαρκῳθέντα : alliance de termes existant chez des auteurs postérieurs à la fin du v<sup>e</sup> siècle (Eustathius, Jean Damascène, un Ps-Athanase). Formule employée dans les *Analecta Hymnica graeca*.<sup>15</sup>

τῆς ἐν σάρκου πληρῶν (29)      ἐν σάρκ- : emploi très rare dans l'œuvre authentique.<sup>16</sup>  
Association ἐν σάρκ- + πληρ- : aucun emploi.

12 Voir TLG *sub verba* σάρξ + σῶμα chez Chrysostome. Voir aussi SC 651, 27–33, notamment 33.

13 Voir TLG *sub verba* : les références sont toutes postérieures aux dernières décennies du IV<sup>e</sup> siècle. Quatre occurrences par exemple dans l'œuvre de Cyrille d'Alexandrie.

14 Σαρκ- : 1924 références dans les œuvres authentique et inauthentiques répertoriées = nom ou adjectif + les 13 occurrences de σαρκῳθέντ-.

15 Eustathius, adversaire de Sévère d'Antioche, voir CCSG 19, 413–447 ; Jean Damascène, *De fide contra Nestorianos* et *Contra Nestorianos*, voir Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 4, PTS 22 (Berlin : de Gruyter, 1981), 238–253 et 263–288 ; *Analecta Hymnica graeca*, *Canones aprilis* : 29 avril, Ode 34, ligne 1, voir TLG.

16 Voir TLG. Trois occurrences dans un développement christologique : τὴν ἐν σαρκὸν ἔξοδον (*Hom. Heb.*, PG 63:27.21) ; πρὸ τῆς ἐν σαρκὸν παρουσίας (*Hom. Jo.*, PG 59:66.30 ; *Hom. Matt.*, PG 57:417.44). Les quinze autres références renvoient à des *spuria*.

ὁ Δεσπότης ἡμῶν Χριστὸς καὶ Σωτὴρ Ἰησοῦς (28) Titulature inexistante chez Chrysostome, employée à partir du v<sup>e</sup> siècle (voir TLG *sub verba*).

Il est donc nécessaire de constater que ce vocabulaire est étranger à Chrysostome. Signalons aussi que la christologie exprimée dans les textes jugés authentiques maintient un équilibre constant entre humanité et divinité<sup>17</sup>. Ici au contraire, le prédicateur s'emploie à mettre en valeur l'humanité du Christ, notamment dans la troisième partie de l'homélie, entièrement consacrée à cette démonstration. Une telle insistance laisse à penser que l'écriture de ce texte serait plutôt contemporaine des débats ayant débouché sur les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. CPG 4988 serait donc postérieure aux dernières décennies du iv<sup>e</sup> siècle.

De même, la présence de références nombreuses à la personne de Marie et l'utilisation d'un vocabulaire particulier imposent un constat identique. Il faut rappeler tout d'abord, comme l'a montré C. Broc-Schmezer<sup>18</sup>, que Chrysostome ne prête qu'un faible intérêt à la figure de Marie. Au contraire, l'importance que confère l'homélie CPG 4988 au personnage se justifie totalement au moment où se développe le culte de Marie, à partir de la seconde décennie du v<sup>e</sup> siècle. De même, les résultats de la recherche effectuée à l'aide du TLG sur le lexique employé montrent qu'ils relèvent essentiellement d'un usage postérieur à l'époque de Jean Chrysostome :

### CPG 4988

### Résultats TLG

ἐν γαστρὶ κυοφορούμενος (30) γαστρὶ + κυοφορού- = Une occurrence : Qo 11.5 ; Grégoire de Nysse, *Spir.* ; Eusèbe de Césarée, *Dem. ev.* ; Cyrille de Jérusalem, *Catech.* III. Trois occurrences : Théodote d'Ancyre, *Natal.* ; divers commentaires sur l'Ecclésiaste : voir TLG *sub verba*.

<sup>17</sup> Voir Pauline Allen, *John Chrysostom, Homilies on Paul's letter to the Philippians* (Atlanta : Society of Biblical Literature, 2013), xxviii et notes 37–38 ; Nathalie Rambault, *Jean Chrysostome. Homélie sur la résurrection, l'ascension et la Pentecôte*, SC 561 (Paris : Cerf, 2013), 39–45.

<sup>18</sup> Catherine Broc-Schmezer, *Les figures féminines du Nouveau testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome*, CEAug.A (Turnhout : Brepols, 2010).

ἐκ γυναικὸς τικτόμενος (31) *Analecta Hymnica graeca, Canones decembris ; Actes du Concile d'Ephèse (431) : voir TLG sub verba.*

Μητρικαῖς ἀγκάλαις (35) Μητρικ- + ἀγκάλ- : Astéριus le Sophiste ; un Ps-Athanase ; auteurs postérieurs au VI<sup>e</sup> siècle dans des panégyriques consacrés à la vierge Marie : Jean Damascène, Ps-Méthode ; *Analecta Hymnica graeca, Canones septembris ; Canones martii ; Concilium universale Constantinopolitanum tertium* (680–81) ; Synaxaire de l'Eglise de Constantinople : voir TLG sub verba.

## 2.2 Les péricopes mentionnées ou commentées

### Péricopes commentées

### Péricopes mentionnées

Ep 4,10 – Ps 23,10 – Ac 1,9–11

Je 23,24 ; Jn 19,37 ; Ps 49,21 ; 1 Tm 3,16

Ep 4,10 et Ac 1,9–11 sont lues à Antioche pour l'Ascension mais aussi partout où nous savons que la fête était célébrée au quarantième jour après Pâques<sup>19</sup>. Un indice plus significatif est à trouver dans le recours au Ps 23,7–10 dont l'usage n'est absolument pas attesté chez Chrysostome, bien qu'il le cite dans son homélie *Pent*<sup>20</sup>. S'il semble appartenir à la liturgie de la Pentecôte à l'époque de Chrysostome, ce Psaume fait en revanche partie intégrante de la liturgie de l'Ascension à Antioche, aux siècles suivants<sup>21</sup>. De plus, il est couramment cité, commenté et utilisé chez les auteurs appartenant au milieu alexandrin ou d'influence alexandrine<sup>22</sup>.

19 Voir Rambault, SC 562 (voir note 10), 27–37.

20 Usage du Ps 23 dans la liturgie de la Pentecôte à Antioche ? Voir *Pent* 5,45–47 (CPG 4343 ; SC 562).

21 Usage attesté aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles dans l'homélie nestorienne *Assumpt.* 21–54 (CPG 4739 ; Chrysostomus Baur, « Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten », *Traditio* 9 [1953], 118–119) et une homélie de Sévère d'Antioche pour le jour de l'Ascension (voir Pauline Allen, « Severus of Antioch as Theologian, Dogmatician, Pastor, and Hymnographer : A Consideration of His Work on the Feast of the Ascension », dans : *God Went Up Today : Preaching the Ascension in Late Antique Christianity*, éd. par Richard W. Bishop et Johan Leemans = *QL* 92/4 [2011], 368).

22 Voir Grégoire de Nysse, *Ascens.* (CPG 3178) ; Chromace, *Ascens.* (SC 154, 188–191), Ps 23 et Is 63,1 associés pour souligner l'incarnation ; Ps 23 combiné avec Is 63,1 pour former

Les conclusions que nous tirons de l'étude du lexique christologique et mariologique de CPG 4988 ainsi que les remarques amenées par la présence du Ps 23 dans ce texte, jointes aux observations faites sur la structure de l'homélie, attestent qu'il n'est pas possible de suivre le *Vat. gr. 1990* dans son attribution de l'homélie à Jean Chrysostome. C'est ce que vont nous prouver également l'étude du style et du lexique.

### 3 Le lexique et le style

Outre le vocabulaire examiné ci-dessus, de très nombreux mots employés sont inhabituels chez Chrysostome. Dans les limites de cet article, je ne citerai que quelques exemples :

#### CPG 4988

#### Résultats TLG

τῶν ἀσωμάτων τὰ τάγματα  
(l. 16–17)

Références à partir du VI<sup>e</sup> siècle :  
Oecumenius, Romanos le Mélode, Photius,  
*Analecta Hymnica graeca*, *Canones aprilis*  
(19 avril, Ode 9) : voir TLG *sub verba*.

Δαυϊτικὸν [...] λόγιον (19)

Références à partir du VI<sup>e</sup> siècle :  
Eustratius Presbyter (2 occurrences),  
Cyrillus Scythopolitanus (1 occ.), Andreas  
Caesariensis (1 occ.), Nil d'Ancyre (1 occ.),  
*Concilium Lateranense a. 649 celebratum* :  
voir TLG *sub verba*.

τῆς οὐρανοπόμπου (24) –  
παντέφορον (49) – αἰθεροβάτης  
(51) – νεφέλῃ ὑδροτόκῳ (56) – τοὺς  
ἀνασκολοπισμοὺς (79) – τετραχει-  
λισμένον λογοθέσιον (102)

παντέφορον : 4 références entre les VI<sup>e</sup> et  
IX<sup>e</sup> siècles ; autres références, à partir du  
XII<sup>e</sup> siècle : voir TLG *sub verba*.  
Autres termes : néologismes (pas de résul-  
tat TLG)

---

une scénographie de la montée triomphale chez Cyrille d'Alexandrie, *Ascens.* (CPG 5281), éd. par Cornelis Datema, « Une homélie inédite sur l'ascension », *Byz* 44 (1974), 127–130. Au sujet du dialogue entre les anges éclaireurs et les gardiens des portes, le TLG fournit plusieurs références dans les écrits d'Eusèbe, toujours pour démontrer la divinité du Christ, chez Origène (*Comm. Matt.* 16.19 ; *Comm. Jo.* 6.56) où pour la première fois le Ps 23 est associé à Is 63,1. Exégèse suivie par Athanase (ex. *Inc.* 25.6 ; *Syn.* 49–5 ; *C. Ar.* 26.97 ; 384 ; *Ep. Marcell.* [PG 27:11] ; *Exp. Ps.* [PG 27:140–141]) et Dydimé (*Comm. Ps.* 22–26.10).

Une constante du style de CPG 4988 consiste dans l'usage récurrent de participes passés neutres substantivés : τὰ ἀρμόττοντα (5) τὰ τικτόμενα (31), usage totalement étranger à Chrysostome. De plus, nous avons affaire ici à une syntaxe plus complexe que ce à quoi nous habitue Chrysostome qui souhaite être immédiatement compris de son auditoire. En effet, la syntaxe de notre homélie n'hésite pas à exagérer la dissociation entre les mots d'un même groupe nominal. Voici l'exemple le plus caractéristique : τὸ τῆς ἀχράντου τὸ τραῦμα, φησί, γνωρίσουσι λαγόνος (76–77). Citons aussi l'utilisation très fréquente du parfait ou plus-que-parfait pour évoquer l'histoire biblique et les épisodes de la vie Christ : ἐσχηκός (7) ἐγνωκώς (61) σεσωμάτῳται [...] σεσάρκῳται (68) γεγέννηται [...] συνανέστραπται [...] παραδέδοται [...] ἐγγήγερται (70–71) etc. Chrysostome préfère l'aoriste ou le présent de narration. Notre auteur anonyme affectionne les longues accumulations (29–42 ; 69–72), les longues anaphores (6 ὥς + verbes au parfait), dans le style des homélies postérieures au début du V<sup>e</sup> siècle. Enfin, il faut remarquer aussi un souci des sonorités extrêmement prononcé : στὸματι [...] θαύματι (5–6) ; σαρκὶ σαρκῳθέντα (21) ; ἐκ γυναικὸς τικτόμενος καὶ τὰ τικτόμενα διαπλάττων (31) ; φέρει τὴν φέρουσαν δῆθεν φερόμενος (53–54) ; τὸν θάνατον τῷ θανάτῳ ἐπάτησε (80) ; ἔνδικον τοῖς ἀδίκῳις (81) etc. Le soin qu'apporte Jean Chrysostome aux sonorités de ses textes est beaucoup moins prononcé parce qu'il s'attache en priorité à la clarté du propos, dans le but de favoriser la compréhension des auditeurs.

#### 4 Conclusion

L'examen de la structure de CPG 4988 et le contenu de l'exorde et de la péroraison font apparaître des habitudes peu familières à Jean Chrysostome. Alors que ce dernier place très souvent l'auditeur au cœur de ses homélies prononcées devant un public, l'auteur de notre texte semble ne pas s'en soucier. Enfin, les particularités relevées dans les développements théologiques ainsi que l'emploi d'un lexique et d'une syntaxe étrangers à Chrysostome, indiquent que nous avons probablement affaire à un texte d'époque byzantine.



# Index of Modern Authors

- Adam, Adolf 387n
- Agamben, Giorgio 349n
- Alexander, J. Neil 39n
- Alexeev, Anatoly A. 88n, 92n
- Alexopoulos, Stefanos 23n, 32n
- Allen, Pauline 3n, 7–11, 35n, 36n100–101, 39n109, 39n115, 46n, 49n 133, 134n43, 134n45, 135n46–47, 136n, 142n, 143n7, 143n9, 145n, 146n, 195n, 228n, 270n, 280n, 287n91–92, 289, 289n, 296n, 301n 323–333, 323n, 326n, 329n, 330n, 375n8–9, 425–429, 435n, 436n
- Allies, Mary H. 348n
- Alpi, Frédéric 323n, 331–332
- Altendorf, Hans Dietrich 423
- Amerbach, Johann 304, 315
- Anang, Charles 373n, 376, 381, 381n, 383n
- Andreae, Stefan 166n
- Antonopoulou, Theodora 323n, 326n, 328n27, 328n29, 329n
- Arickappillil, Isaac 34n
- Arnheim, Rudolf 360n
- Arnulf, Arwed 356n
- Arranz, Miguel 91n, 93n, 128n
- Assemani, Joseph Simon 188–189
- Assemani, Stephanus Evodius 189n
- Aubineau, Michel 47n, 90n, 102n, 133, 134n, 191, 191n, 192n, 289n, 296n20–21, 424
- Auf der Maur, Hansjörg 16n, 25n, 26n, 38n106–107, 39n, 70n, 83n, 87n, 100n, 102n, 387n
- Auvray, Emmanuel 323n
- Auwers, Jean-Marie 4, 11, 11n, 19n, 63n, 89n, 104–119, 122n, 329n
- Bady, Guillaume 427n
- Baert, Barbara 8, 12, 346–370, 346n, 347n2, 347n7, 353n, 357n42–43, 359n, 361n, 362n, 363n, 364n
- Bagliani, Agostino P. 363n
- Barkhuizen, Jan H. 48n, 130n, 132n, 186n, 206n, 285n
- Barnard, Marcel 226n
- Barrett, Charles 224, 227n
- Barsoum, Ignatius Aphram I 189n
- Baschet, Jérôme 356n
- Batiffol, Pierre 121
- Bauer, Franz Xaver 185n
- Bauer, Gerd 358n
- Bauerreiss, Romuald 359n
- Baumstark, Anton 21n, 39n, 40, 40n, 41n, 333n
- Baun, J. 375n
- Baur, Chrysostomus 48n, 141n, 297n, 436n
- Baxter, James H. 107n
- Beatrice, Pier Franco 45n
- Becker, Hansjakob 16, 42n
- Beeley, Christopher A. 275n
- Belting, Hans 348n
- Berg, Karl 71n283, 71n286, 72n288, 72n291
- Berghaus, Margitta 214n
- Bernardi, Jean 271n, 276n, 278n, 420n
- Berrouard, Marie-François 181n
- Bieringer, Reimund 347n
- Bieritz, Karl-Heinrich 16n
- Birnbaum, S. A. 222n
- Bishop, Richard W. 1–12, 3n, 6, 11–12, 15n, 16n, 30n74–75, 34n87–88, 36n, 42n, 45n, 46n, 47n, 48n, 49n, 79n, 141n, 159n, 185–216, 192n, 193n, 194n, 219n, 228n, 231n, 282n, 293n, 324n, 327n, 374n, 422n, 428, 436n
- Bitton-Ashkelony, Brouria 269n
- Bizzozero, Andrea 162n, 168n, 170n, 31n
- Blaise, Albert 393n
- Bliss, James 365n
- Boeckh, Jürgen 15, 16n
- Boeve, Lieven 271n
- Bonamente, Giorgio 375n
- Bongiorno, Laurine Mack 349n
- Bonne, Jean-Claude 356n
- Bonnet, Michel 122, 130n, 131n, 132n
- Borella, Pietro 57n, 58n, 88n, 91n
- Botte, Bernard 21n, 422n
- Bouhot, Jean-Paul 108n
- Bouvet, Jean 151n
- Bowersock, Glen W. 269n
- Böhmer, Gottfried 107n
- Bradshaw, Paul F. 16n, 81n, 82n, 87n
- Brändle, Rudolf 46n, 290n, 334n

- Bredekamp, Horst 348n  
 Breitsching, Konrad 32n  
 Brent, A. 244n  
 Broc-Schmezer, Catherine 435  
 Brock, Sebastian P. 34n  
 Brooks-Leonard, John Kenneth 67n262–263  
 Brottier, Laurence 155n  
 Brown, Peter 269n, 330n  
 Browne, H. 233n  
 Brugarolas, Miguel 277n28–29  
 Bruning, Bernard 170n  
 Buchinger, Harald 3–4, 12, 15–84, 18n10–11,  
 19n, 22n24, 22n28, 24n, 43n134,  
 43n138–139, 60n, 66n, 68n, 69n, 74n,  
 76n311, 76n314, 77n, 102n, 103n, 120n,  
 193n, 194n, 219n, 242n, 277n, 387n, 422n  
 Buchtal, Hugo 349n  
 Bucossi, Alessandra 297n  
 Budge, Ernest Alfred Wallis 189n  
 Burdach, Konrad 353n  
 Burkitt, F. C. 34  
 Burmester, O. H. E. 21n  
 Burnett, Jill Suzanne 277n  
 Buytaert, Eligius M. 303n, 422n  
  
 Cabié, Robert 15, 16n, 17n, 29n, 30n73–74,  
 31n, 33n, 58n, 61n230–231, 62n, 88n,  
 92n, 98, 102n, 113, 113n39–41, 113n43,  
 118–119, 121n, 158–159, 166n, 172n,  
 183–184, 243n, 248n, 255n, 264n, 277n,  
 301n, 324n, 325n, 326n17–18, 331n,  
 332–333  
 Cadbury, Henry J. 364  
 Caiger, Janelle B. 329n  
 Callewaert, Camillus 65n, 88n, 95n, 99,  
 99n42–44, 105–106, 111, 112n, 399n, 400n  
 Cameron, Averil 269n, 375n  
 Cameron, Michael 170n  
 Camplani, Alberto 29n  
 Cañellas, Juan Nadal 297n  
 Canning, Raymond 329n  
 Cappelle, Bernard 400  
 Carr, E. 82n  
 Carter, Robert E. 280n  
 Casel, Odo 21n, 389–391  
 Cassin, Matthieu 281n  
 Cassingena-Trévedy, François 2n  
 Casula, Lucio 375n  
  
 Casurella, Anthony 276n  
 Cavalli-Björkman, Görel 363n  
 Cawte, John F. 326n, 375n  
 Ceulemans, Reinhart 324n  
 Chatzoglou-Balta, Eleni S. 9n, 10, 47n, 141n,  
 213n, 407–408, 424, 425, 430–431, 431n  
 Chausson, François 178n  
 Chavannes-Mazel, Claudine A. 349n, 351n,  
 352n20–21, 353n, 354n, 358n45, 358n47,  
 360n  
 Chavassee, Antoine 65n, 66n, 67n,  
 68n268–270, 373n, 374n, 378n, 381n,  
 386n, 393, 401n  
 Chirat, Henri 393n  
 Christin, Anne-Marie 356n  
 Clanchy, Michael T. 357n  
 Clausi, Benedetto 294n  
 Clauss, J. M. B. 87n  
 Cleven, Ester 348n  
 Connell, Martin 56n  
 Constas, Nicholas 48n, 190n, 191  
 Conway, Agnes Josephine 380, 380n, 381n,  
 386n, 401n  
 Cook, John Granger 254n  
 Cormack, Robin 347n  
 Cotsonis, John 349n  
 Crépey, Cyrille 36n  
 Crichton-Stuart, John Patrick 189n  
 Cross, Frank L. 423  
 Cross, Lawrence 172n, 329n  
 Cuming, Geoffrey J. 39n  
 Cunningham, Mary 280n  
  
 Dagron, Gilbert 356n  
 Daley, Brian 394  
 Daniélou, Jean 16n, 43n, 146n, 193n  
 Dassmann, Ernst 167n, 182n  
 Datema, Cornelis 30n, 49n, 121–122, 123n,  
 130n, 132n, 133, 134n43, 134n45,  
 135n46–47, 136n, 146n, 193n, 271n,  
 287n91–92, 289, 289n, 323n, 437n  
 Davies, John Gordon 15, 146n, 153n, 185n,  
 186n, 188n, 206n  
 Davis, Stephen T. 394n  
 Davis-Weyer, Caecilia 354n  
 De Boer, P. A. H. 222n  
 De Boer, Wietse 362n  
 De Bruyne, Donatien 61n, 92n, 108

- De Coene, Karen 363n  
 De Lubac, Henri 355n  
 De Montfaucon, Bernard 334n1–2  
 De Pril, Ward 163n  
 De Roten, Philippe 37n  
 De Soos, Marie-Bernard 395–396  
 Dehandschutter, Boudewijn 270n  
 Dekker, Kees 358, 359n, 360n55–56  
 Dekkers, Egidius 399n  
 Delano-Smith, Catherine 351n  
 Delebecque, Édouard 360n  
 Demura, Kazuhiko 172n  
 Dushman, Robert 355n, 358n  
 Devine, A. M. 233n  
 Devreesse, Robert 431  
 Didi-Huberman, Georges 348  
 Djanachian, Mesrop 295n  
 Dolbeau, François 178n, 316n  
 Dolle, René 374n, 384, 386n, 388n  
 Donkin, Lucy 351n  
 Dörries, H. 250n  
 Drecoll, Volker Henning 214n  
 Drijvers, Jan Willem 259n  
 Drobner, Hubertus R. 19n, 51n, 53n, 87, 88n, 89, 89n, 90n, 91n12–13, 91n15, 92n, 94n, 95n, 98, 99n, 105, 113, 116n, 118–119, 122, 122n, 123, 132n, 193n, 329n  
 Du Duc, Fronton 334n  
 Dubois, R. 64n  
 Duchesne, Louis 104  
 Dufour-Kowalska, Gabrielle 359n  
 Duggan, Lawrence G. 354n  
 Dumville, David N. 358n  
 Dunn, Geoffrey D. 172n, 373n, 376n  
 Dürks, Guilelmus (Heinrich Wilhelm) 423  
 Dupont, Anthony 3n, 5–6, 11, 53n, 54n, 158–184, 159n, 160n, 163n, 166n, 243n, 245n16–17, 247n, 263n, 311n, 374n, 377n, 379n26–28, 380n, 381n  
 Duval, Yves-Marie 395n  
 Duval, Yvette 270n  
 Eckermann, Willigis 170n  
 Eckhardt, Benedikt 227n  
 Edrei, Arye 232n  
 Edwards, Mark J. 375n  
 Ehrhard, Albert 187, 187n, 431n  
 Eisenberger, Herbert 194n  
 Eizenhöfer, Leo 376n  
 Elbogen, Ismar 221n  
 Eliade, Mircea 359  
 Elior, Rachel 225n  
 Elkins, James 346  
 Engels, L. J. 52n  
 Étaix, Raymond 66n  
 Fabre, Abel 349n  
 Farnedi, Giustino 199n  
 Farrow, Douglas B. 168n, 169n, 170n, 172n  
 Feltoe, Charles L. 88n, 99n, 105  
 Ferguson, Everett 329n  
 Férotin, Marius 76n, 77n  
 Feulner, Hans-Jürgen 78n  
 Fiala, Virgil Ernst 108n  
 Finn, Richard 330n, 331n  
 Fischer, Bonifatius 108n  
 Fitzgerald, Allan D. 158n  
 Formentelli, Éliane 356n  
 Franciscus I, pope 1  
 Fraipont, Jean 316n  
 Frank, Georgia 16n, 186n, 198n, 201n  
 Frank, Hieronymus 57n, 400n  
 Franz, Egon 170n  
 Franz, Günther 350n, 352n  
 Freeland, Jane Patricia 380, 380n, 381n, 386n, 401n  
 Freeman, Ann 354n  
 Frei, Judith 91n  
 Friedman, M. 235n  
 Fusco, Roberto 420n  
 Gaidioz, Jean 376n  
 Garland, Lynda 223n, 296n  
 Garnier, Sébastien 88n  
 Geerard, Mauritius 185n  
 Geerlings, Wilhelm 159n  
 Geldhof, Joris 9, 11, 65n, 381n, 386–404  
 Gellrich, Jesse M. 356n  
 Gemeinhardt, Peter 18n, 223n, 242n  
 Gessel, Wilhelm 42  
 Getcha, J. 147n  
 Gharib, Georgius 88n  
 Giannarelli, Elena 381n  
 Gibert y Tarruell, Jordi 75n  
 Goettler, Christine 362n  
 Gorman, Michael M. 311n

- Gormans, Andreas 347n  
 Grabar, André 347n, 349n  
 Grabar, Oleg 269n  
 Granella, Oriano 69n  
 Green, Bernard 373n, 374n, 375n, 376n, 378, 379n, 386n, 387, 401–402  
 Greenberg, Gillian 35n  
 Grégoire, Réginald 304, 315n41–42  
 Grelier-Deneux, Hélène 3n, 49n, 141n  
 Grillmeier, Aloys 325n, 327n, 375n  
 Groen, Bert 32n  
 Grosdidier de Matons, José 50n, 193n, 195n, 197n, 323n, 325n, 428  
 Groß, K. 247n  
 Grumel, Venance 323n  
 Gryson, Roger 304n, 313n  
 Gunstone, John 16n
- Hageman, Mariële 349n  
 Haidacher, Sebastian 423  
 Hainthaler, Theresia 325n  
 Hall, Stuart G. 211n  
 Hallinger, Kassius 352n  
 Halliwell, William J. 388n  
 Hammerstaedt, J. 271n  
 Hansberger, Therese 221n  
 Harris, W. Hall 6, 17n, 20n, 43n, 221–223, 227  
 Harrison, Carol 270n  
 Harrison, Nonna Verna 199n, 200n, 274n  
 Harvey, Susan Ashbrook 362n  
 Hauschild, Wolf-Dieter 273n  
 Häußling, Angelus A. 17n  
 Hawkes-Teeple, Steven 32n  
 Haykin, Michael A. G. 273n, 274n  
 Heimann, David 193n  
 Heinemann, J. 221n  
 Heinz, Andreas 28n  
 Herrin, Judith 269n  
 Heyden, Katharina 18n, 223n, 242n  
 Hilhorst, Anton 271n  
 Hill, Edmund 158–160, 183–184, 311n  
 Hinz, Hans-Martin 350n  
 Hofmann, Fritz 311n  
 Holeton, David R. 381n, 396  
 Holl, Karl 40n, 88n, 98, 121, 130n, 131, 324n, 333  
 Holt, Laura 158n
- Holzmeister, Urban 16n  
 Honigsmann, Ernest 188–190  
 Hoondert, Martin J. M. 310  
 Hornung, Christian 64n  
 Huber, Wolfgang 15, 16n, 41n, 47n, 62n, 63n, 74n, 75n304–305  
 Hunter, David G. 383n
- Iricinschi, Eduard 269n
- Jackson, Mark P. C. 16n, 186n  
 Jaeger, Werner 250n  
 James, Liz 347n  
 James, Norman W. 376n  
 Janin, Raymond 420n  
 Jansma, T. 34n  
 Janssens, Bart 296n  
 Jastrow, Marcus 238n  
 Jeanes, Gordon P. 56n  
 Jenner, Konrad D. 35n  
 Jensen, Robin M. 329n  
 Johnson, Holly 273n  
 Johnson, Maxwell E. 16n, 83n, 87n, 199n, 239n  
 Jonas, Hans 363n  
 Jones, Harry E. 362n  
 Jossua, Jean-Pierre 397n  
 Jull Costa, Margaret 346  
 Jungmann, Josef Andreas 70n  
 Junod, Eric 427n
- Kaczynski, R. 42n  
 Kaiser, Martin 4–5, 11, 19n, 26n, 87–103, 105n, 118n, 119n, 120–137, 329n  
 Kapustka, Mateusz 347n  
 Kavanagh, Aidan 389, 391–392, 401  
 Kecskeméti, Judit 46n156, 46n158, 47n, 231n, 232n, 280n, 295n, 423  
 Kelly, J. N. D. 185n  
 Kendall, Daniel 394n  
 Kessler, Herbert L. 348n, 354n, 355n  
 Kim, Sergey 424  
 Kinzig, Wolfram 18n10–11, 19n, 30n, 38, 79n, 87n  
 Kirchhoff, Kilian 91n  
 Klaassens, Klaas Harm Wilhelmus 16n  
 Klauser, Theodor 67n, 68n, 70n  
 Kleinschmidt, Harald 357n

- Klöckener, Martin 17n  
 Kmosko, Michel 33n  
 Koder, Johannes 50n  
 Kohlbacher, Michael 28n, 233n  
 Kotter, Bonifatius 434n  
 Koutloumousianos, Bartholomaios 90n,  
     91n, 95n, 96n, 97n34–36  
 Kreider, Alan 269n  
 Kretschmar, Georg 15, 222n, 324n  
 Kuntz, Marion L. 359n  
 Kuntz, Paul G. 359n  
  
 La Bonnardière, Anne-Marie 309n, 310n  
 Lamberigts, Mathijs 271n  
 Lambot, Cyrille 52n, 108n, 159n, 307n  
 Lamy, Thomas-Joseph 189n  
 Landwehr-Melnicki, Margareta 67n  
 Lang, Manfred 254n  
 Larrañaga, Victorien 16n  
 Laugerud, Henning 364n  
 Lauterbach, Jacob Z. 226n  
 Leclercq, Henri 88n  
 Leemans, Johan 1–12, 3n, 7, 11–12, 16n, 36n,  
     51n, 141n, 159n, 194n, 243n, 245n, 251n,  
     269–292, 270n4–5, 271n, 277n,  
     278n38–39, 282n, 324n, 349, 374n1–2,  
     422n, 436n  
 Leesti, Elizabeth 349n  
 Lehmann, Ann-Sophie 346n  
 Lehmann, Henning J. 295n, 423  
 Lemarié, Joseph 60n224–226, 113n, 118  
 Lentes, Thomas 347n  
 Leonhard, Clemens 6, 11–12, 17, 26n, 32n,  
     78n, 100n, 219–241, 219n, 223n, 224n,  
     225n14–15, 226n, 227n, 229n, 230n,  
     232n, 325n  
 Leonhardt, Jutta 225n  
 Leroy, François Joseph 185n, 187n3, 187n5,  
     190n, 191, 430n, 431, 431n  
 Lesueur, Frédéric 349n  
 Levine, Lee I. 81n  
 Lieu, Judith M. 269n  
 Lieu, Samuel N. C. 379n  
 Lim, Richard 269n  
 Livingstone, Elizabeth A. 224n, 298n  
 Lizzi Testa, Rita 375n  
 Locher, Gottlieb Friedrich Daniël 170n  
 Low, Peter 349n  
  
 Lucà, Santo 431n  
 Luyster, Robert 362n  
 Lys, Daniel 362n  
  
 Madec, Goulven 172n, 381n  
 Mai, Angelo 185, 187, 206n, 323n  
 Malherbe, Abraham J. 16n  
 Malinski, Martine 351n  
 Mancini, Augusto 187n  
 Mandelbaum, Bernard 235n  
 Manghani, Sunil 348n  
 Manz, Georg 353n  
 Margoni-Köglér, Michael 20n, 30n, 42n, 52n,  
     53n191–192, 53n194, 53n197, 54n198–199,  
     160, 170n, 194n, 312n  
 Marguerat, Daniel 147n, 148, 152n  
 Marías, Javier 346  
 Maritano, Mario 246n, 278n  
 Marreeve, William H. 159n, 166n, 168n, 170n  
 Marriott, Charles 365n  
 Martin, Annick 279n  
 Martin, Charles 185n, 188, 191, 423  
 Martínez Sáiz, Pablo 75n  
 Marx, Benedikt 45n, 141n, 185n, 187n, 191,  
     326n, 423  
 Mateos, Juan 49n, 91n, 92n, 93n, 102, 128n,  
     144n, 326n  
 Mauskopf Deliyannis, Deborah 110, 110n  
 Maxsein, Anton 172n  
 Mayer, Cornelius Petrus 170n  
 Mayer, Wendy 35n, 36n100–101, 46n, 142n,  
     143n7, 143n9, 228n, 270n, 278n, 296n,  
     330n, 375n  
 Mayeur, Jean-Marie 145n  
 Mayr-Harting, Henry 352n  
 McConnell, Christian 23n  
 McGowan, A. 224n  
 McGuckin, John Anthony 274n  
 Meehan, Denis 360n  
 Méhu, Didier 364n  
 Meiser, Martin 7, 12, 242–268, 254n  
 Mendels, Doron 232n  
 Menze, Volker L. 333n  
 Merkt, Andreas 61n, 62n235–236, 65n, 68n,  
     247n, 261n  
 Merrigan, Terence 271n  
 Meßner, Reinhard 17n, 25n, 32n, 33n83–84,  
     100n

- Milazzo, Vincenzo 294n  
 Mohlberg, Leo Cunibert 376n  
 Mohrmann, Christine 394–395, 397  
 Mondzain, Marie-José 347n, 348n  
 Moreschini, Claudio 274n  
 Morin, Germain 59n, 64n, 68n, 70n, 74n,  
     87n, 91n, 98, 99n, 104–106, 108n, 118n,  
     249n  
 Mostert, Marco 349n  
 Moutsoulas, Elias D. 156n, 425n  
 Muehlberger, Ellen 193n  
 Mueller, Mary Magdeleine 388n  
 Mühlenberg, Ekkehard 427n  
 Müller, C. 311n  
  
 Naldini, Mario 381n  
 Nancy, Jean-Luc 387, 388n  
 Neil, Bronwen 8, 11, 65n, 113n, 172n, 330n,  
     373–385, 373n, 375n8–9, 378n, 380n,  
     402n  
 Nesbit, J. W. 204n  
 Nesbitt, Claire 16n, 186n  
 Neusch, Marcel 172n  
 Nicklas, Tobias 68n  
 Niehoff, Maren 225n  
 Nightingale, John 352n  
 Nilles, Nikolaus 87n, 92n  
 Nordenfalk, Carl 363n  
 Norris, Frederick W. 16n  
 Nova, Alessandro 361n  
  
 O'Collins, Gerald 394n  
 Oberg, Eberhard 130n  
 Old, Hughes Oliphant 1n, 247n  
 Olivar, Alejandro M. (Alexandre) 1n, 88n,  
     89n, 98, 98n, 106n8–9, 107–111, 113, 118,  
     121n, 271n, 279n, 331n, 333n  
 Onians, Richard B. 362n  
 Orlinsky, Harry Meyer 362n  
 Ostmeyer, Karl-Heinrich 254n  
 Outtier, Bernard 24n, 188n  
  
 Palazzo, Eric 363n, 365n  
 Paoli, Sebastiano 106  
 Papadopoulos-Kérameus, Athanasios 187n,  
     423  
 Paredi, Angelo 58n, 91n, 92n, 95n  
 Parenti, S. 82n  
  
 Park, Sejin 225n  
 Parkin, David 362n  
 Pascher, Josef 70n  
 Pellegrino, Michele 172n  
 Pentcheva, Bissera V. 362n  
 Permiakov, Vitaly 21n  
 Perrone, Lorenzo 269n  
 Petit, Françoise 324n, 327n, 330n  
 Picard, Jean-Charles 110  
 Pietri, Charles 111n, 145n, 270n3, 270n8  
 Pietri, Luce 111n, 150n, 270n3, 270n8  
 Piper, Arthur 348n  
 Pirotte, Emmanuelle 356n  
 Pistoia, A. 88n  
 Pitra, Jean-Baptiste 91n  
 Pitt, David A. 23n  
 Plazanet-Siarri, Nadine 146n  
 Possekel, Ute 34n  
 Post, Paul 226n  
 Potin, Jean 17n, 20n  
 Pouderon, Bernard 45n  
 Pranzl, Rudolf 33n  
 Puech, Henri-Charles 150n  
  
 Rambault, Nathalie 5, 8, 10–11, 16n, 79n,  
     141–157, 141n, 187n, 195n, 196n, 245n,  
     278n, 290n, 334–345, 334n, 430–438,  
     432n, 435n, 436n  
 Rand, Michael 222n  
 Rappaport-Albert, Ada 35n  
 Ratzinger, Joseph 390n  
 Rees, Wilhelm 32n  
 Regan, Patrick 147n  
 Regtuit, Remco F. 294n, 296n, 424  
 Rémy, Gérard 154, 156n  
 Renaudot, Eusèbe 189n  
 Reno, Stephen J. 359n50–51  
 Renoux, Athanase 91n, 100n, 144n  
 Rexer, Jochen 20n, 42n, 199n, 277n28–29  
 Richard, Marcel 211  
 Richardson, Ernest C. 407n  
 Righetti, Mario 57n, 91n  
 Rocchetta, Carlo 388n  
 Roch, Martin 362n, 364n  
 Rodriguez, Maria Teresa 186n  
 Roetzer, Wunibald 52n  
 Rombs, Ronnie J. 244n  
 Ronig, Franz J. 350n, 357n

- Roosen, Bram 296n  
 Rose, André 20n, 42n, 150n  
 Rose, Els 226n  
 Rotelle, John E. 158n, 311n  
 Rouwhorst, Gerard A. M. 17, 17n6–7, 17n9, 21n, 25n, 32n80–81, 34n, 79n, 88n, 102n, 223n, 224, 325n  
 Roux, René 330–331, 332n, 333n61, 333n64, 427n  
 Röwekamp, Georg 24n  
 Royé, Stefan 88n  
 Rücker, Adolf 21n, 25n  
 Russo, Nicholas V. 23n  
 Ryan, Salvador 364n  
  
 Sachot, Maurice 121, 131n, 133–134, 135n  
 Salamito, Jean-Marie 270n  
 Saliou, C. 143n  
 Salmon, Pierre 74n296, 74n300, 107n, 108n  
 Salzman, Michele Renee 375n, 376n  
 Sauget, Joseph-Marie 190n, 214n  
 Saurma-Jeltsch, Liselotte E. 350n  
 Savile, Henry 334n  
 Schäublin, Christoph 427n  
 Scheindlin, R. P. 221n  
 Schiel, Hubert 350n  
 Schillebeeckx, Edward 389–391  
 Schiller, Gertrud 349n  
 Schipper, Hendrik Gerhard 373n, 375n, 379n23–25, 382n41, 382n43, 382n46  
 Schmemmann, Alexander 391–392  
 Schmidt, Jochen 18n, 87n  
 Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 16n, 374n  
 Schmitt, Jean-Claude 356n  
 Schmitz, Josef 57n  
 Schollmeyer, Chrysologus 91n  
 Schöpf, W. G. 25n, 100n  
 Schreiber, Stefan 222n, 224n11–12, 225n  
 Schwartz, Eduard 378n  
 Scopello, Madeleine 150n  
 Seeliger, Stefan 349n  
 Sels, Lara 214n  
 Sheppard, J. 233n  
 Siffrin, Petrus 376n  
 Sim, David C. 375n  
 Simons, Jon 348n  
 Sirat, Colette 222n  
  
 Skinnebach, Laura Katrine 363n  
 Smith, Jonathan Z. 351n  
 Smith, Mark M. 363n  
 Soler, Emmanuel 143n7–8, 151n  
 Sottocornola, Franco 62n, 63n238–239, 112–113, 115n  
 Spronk, Klaas 88n  
 Staats, Reinhart 378n  
 Stäblein, Bruno 67n  
 Stachura, Michal 287n  
 Stander, Hendrik F. 16n, 141n  
 Stehouwer, Arie P. 293n, 424  
 Stein, Ernst 110n  
 Stemberger, Günther 225n, 231n, 238n  
 Stökl-Ben Ezra, Daniel 219n, 229n, 240  
 Stroo, Cyriel 357n  
 Struckmann, Adolf 68n  
 Studer, Basil 199n, 200n, 203, 374n, 376, 383n  
 Swarzenski, Hanns 349n  
 Sys, Jacques 351n  
  
 Tabory, Joseph 226, 229n  
 Taft, Robert F. 79n, 199n, 200n33–34, 296n  
 Talley, Thomas J. 16n, 113n, 199n, 200n, 325n  
 Tamcke, Martin 28n  
 Tarchnischvili, Michel 91n, 92n, 101  
 Taylor, Michael D. 349n  
 Teodorsson, Sven-Tage 132n  
 Ter Haar Romeny, Bas 188n  
 Terbuyken, P. 271n  
 Terian, Abraham 23n  
 Testard, Maurice 395n  
 Tevel, Johannes M. 294n, 295n, 424  
 Thiermeyer, A.-A. 82n  
 Thompson, James W. 16n  
 Torresi, L. 293n  
 Triacca, Achille Maria 88n  
 Tripps, Johannes 364n  
 Troupeau, G. 214n  
 Truzzi, Carlo 56n, 59n, 60n226–227  
 Tsakopoulos, Aimilianos 186n  
  
 Underwood, Paul A. 352n, 353n  
 Uthemann, Karl-Heinz 38n, 280n, 294n, 424



- Vaggione, Richard P. 287, 287n  
 Van Bavel, Tarsicius J. 170n  
 Van den Akkerveken, Jenke 346n  
 Vandenbroeck, Paul 359n  
 Vandenbroucke, D. F. 21n  
 Van den Paverd, Frans 144n  
 Van der Have, Yvon 390n  
 Van Deun, Peter 296n  
 Van Esbroeck, Michel 21n, 298n  
 Van Geest, Paul 271n  
 Van Ginkel, Jan J. 188n  
 Van Goudoever, Jan 118  
 Van Oort, Johannes 373n, 375n, 379n23–25, 382n41, 382n43, 382n46, 427n  
 Van Rompay, Lucas 324n, 327n  
 Veilleux, Armand 31n  
 Velkovska, E. 82n  
 Verbényi, István 66n  
 Verheyden, Joseph 68n  
 Verstrepén, Jean-Louis 69n  
 Vessey, Mark 383n  
 Vincie, Catherine 404n  
 Vinding, Bernardus 304  
 Vinzent, Markus 3n, 30n, 36n, 193n, 243n, 244n, 278n, 375n  
 Visonà, Giuseppe 17n  
 Von Euw, Anton 358n  
 Vogels, Heinrich Joseph 61n  
 Voicu, Sever J. 7–11, 11n, 46n154, 46n156–157, 47n158, 47n161, 118n, 122, 130n, 131n, 132n, 134, 134n, 135n, 191n, 246n, 278n, 280n, 290n, 293–303, 293n, 294n7, 294n11–12, 295n, 296n, 298n, 334n3–4, 345, 407–424, 408n, 423–424, 430n, 431, 431n  
 Volp, Ulrich 18n, 87n  
 Vorholt, Hanna 351n  
 Wadell, Maj-Brit 353n25, 353n27  
 Wallraff, Martin 18n, 20n, 46n, 290n, 334n  
 Walker, J. 233n  
 Walker Bynum, Caroline 347n  
 Walter, Christopher 351n  
 Weber, Walter 358n  
 Wegman, H. A. J. 21n, 66n, 67n  
 Weidmann, Clemens 7, 11, 108n, 137n, 250n, 304–322, 307n  
 Weinert, Franz-Rudolf 15, 16n, 20n, 42n, 43n, 401n  
 Weitzmann, Kurt 349n  
 Welliver, Kenneth Bruce 242, 255n, 257n, 263n, 265n  
 Wenger, Antoine 423  
 Wenzel, Horst 357  
 Wessel, Susan 375n  
 Whelan, Thomas R. 65n  
 Wieczorek, Alfred 350n  
 Wilcox, Max 223n  
 Wiles, M. F. 17n, 103n, 223n, 325n  
 Wilken, Robert Louis 193n  
 Wilkins, Myrtille 108n  
 Wilkinson, John 360n  
 Wirth, Jean 356n  
 Wolff, Étienne 178n  
 Wolska, Wanda 294n  
 Wright, William 189n  
 Yarnold, E. J. 17n, 103n, 223n, 242n, 325n  
 Yates, Jonathan 243n  
 Yuval, Israel J. 219n, 229n, 234, 234n, 240  
 Zellentin, Holger M. 269n  
 Zellinger, Johannes 293n, 407n, 423  
 Zerfaß, Alexander 56n, 57n

# Scriptural Index

## Old Testament

### Genesis

1	362
1:3	414
1:26	247
1:27	247
2:1	256
2:7	255, 267
3:24	414
3:27	256
4:10	251
6:4	261
11	255–256, 261, 272
11:1–9	232
11:7-9	255
13	36n, 46n

### Exodus

28, 64, 226, 231	
3	252, 256–258
3:1–5	325
3:2	246n, 288
4:10–11	283n
13:21	246n, 257, 288
19	221, 227, 237, 256, 258
19:1	223, 226
19:6	237n
19:10f	239
19:14	239
19:16	246n, 258
19:18	39, 257
20:2	235n
20:19	235n
23:17	35, 78n, 232
24:10	236
31:18	324n
33:11	236
34:23f	232
34:23	78n

### Leviticus

8–10	257
19:23–24	156
23:9–15	227n
23:10–17	324n

23:15–20	32n
23:15–16	324
23:16f	22, 325
23:42f	223, 226
25	252n

### Numbers

226	
11:5	126n
12:7f	236, 237n

### Deuteronomy

4:24	246n, 258
5:4	236
6:4	263
7:13–14	152n
16	221
16:9	233n
16:16	78n
25	54n
29:14	239n
34:10	236

### Judges

6:21	257
------	-----

### 1 Samuel = 1 Kingdoms (LXX)

3:1	251n
12:18	246n

### 1 Kings = 3 Kingdoms (LXX)

17:19	259n
-------	------

### 2 Kings = 4 Kingdoms (LXX)

1:2	259n
2:9–11	153n
2:9	257
2:11	151, 152n, 414
2:12–14	257
4:10	259n

### Psalms

63n	
2:13	338n
8:4	247
11	38n, 39n
11:7	257

## Psalms (cont.)

16:8-11	227
18:4f	258
18:5	257
19:5	176n
19:9	324n
21:28	212
22f	81
22	42-43
22:1	338n
22:5-6	260n
23	20n, 23, 42-43, 145-146, 160, 193n, 194n, 436n20, 436n22, 437
23:7-10	42, 43n, 145-146, 150, 193, 436
23:7	210n, 252
23:8	146n
23:9	210n
23:10	146n, 432, 436
29	222n
32:6	49n, 286
33:19	180n
39:9	246
44:11	251
44:6	426
46:2	198n
46:3	198n
46:5	426
46:6	23, 198n
46:9	287
49:21	432, 436
50	19n, 22n, 71n, 256
50:13	247
50:14	71n
54:18	182n
56:[6a-12a]	160
57:5-11	168
67	43n
67:19	27n, 43, 43n, 78n
68	222, 222n, 228, 237
68:10	235
68:18f	221
68:18	174, 235, 237
68:19	20n, 221, 223n, 228
72:25	60
77:56a	245n, 278
80:6	258
81:6	360n

83:6-7	180n
83:6	95, 114
94:1	245, 277
94:7-9	245n, 277-278
94:7-8	245
95:11a	117
96:3	257
96:[9]	160
97:8.7	117
103:3	152, 152n
103:4	257
104:19	257
109:1	61n, 144-145, 260-261
110:1	227, 425-426
113:4.6	117
113:23	198n
117	66n
117:24	30, 52n, 53n
118:4	401n
130	312n
138:7	247, 289
144	421

## Proverbs

9:1	351
-----	-----

## Song of Songs (Canticles)

4:15	258
4:16	362n

## Isaiah

1:6	327
3:3a	22n
6:1-10	286-287
6:1-6	327
6:1	327n
6:2	327n
6:3	198n, 247
6:6f	257, 325n, 327n
6:8-10	37n
11:1-2	299
11:2	256
11:11	258
19:1	152
40:2	247
41:17-19	364
45:17	235n
59:19	257
61:1	246

63	43	3:11	257
63:1-3	43n, 193	3:2-10	300
63:1	146n, 149, 436n	5:1-12	101, 374n
Jeremiah		5:8	310, 318, 355
5:14	257	5:17-24	101
20:9	257	5:17	259
23:24	432, 436	6:12	174n
38 (31):8	51n	7:7	252
		7:8	252
		9:2-14	327n
Ezekiel		9:2	331n
2:9	255	9:6	331n
Daniel		9:11-14	331n
3:38	251n	9:14	331n
7:9	246n, 288	9:15	27, 27n, 77, 332
7:10-14	425	9:17	245, 249-250, 260, 310, 318
7:13	426	9:27-31	127n
11:20	194	10:19-20	283n
Joel		11:5	115
2:28f	30n	12:28	247
2:28	263-264	12:29	27n, 212
3:1-5	227	16:13,16	167n
3:1-5a	257	16:18	261
3:1	263	16:19	415n
3:5	239n	18:21-35	101
Amos		18:22	256n
5:3	22n	20	295n
9:5f	24n	20:30-34	127n
Zephaniah		22:37-40	167
3:11	30n	22:41-46	101
Zechariah		22:44	144n
13:1	353n	23	57n
14	223	24:17	259n
14:8	27n	25	295n
Malachi		25:35	170
3:20	126n	26:64	167n
New Testament		26:69-75	266n
Matthew		26:73	265n
2:16-23	101	27:62-66	234
3	248	28:1-8	234
3:1-17	101	28:[16]-20	160
		28:19	246, 290-292, 342
		28:20	169, 174, 180n, 182
		Mark	
		2:11	123n, 124n, 129n
		2:19parr	58
		3:17	257
		6:49	249

## Mark (cont.)

12:36	144n
14:34	167, 178
14:62	146n
15:25	247
15:43-16:8	101
16:1-8	101
16:1-7	66n
16:9-20	25n
16:15-20	66n

## Luke

1:2	234n
1:41-45	266
1:67-70	266
2:8-20	101
2:25-38	266
3:23-28	256n
4:1	248
5:34-35	244n
5:37	309-310, 318
8:1-3	101
10:3	261n
11:20	247
11:41	174n
12:49	257, 302
13:29	258
17:22-37	148-149
17:34-35	148-149
19:47f	92n
20:42	144n
21:15	283n
23:54-24:12	101
24:12-35	101
24:13-35	101
24:36-53	160
24:36-40	101
24:36-39	379
24:37	177n
24:39	167
24:49	167n, 244, 244n, 260
24:51	146
24:52	21, 25

## John

4, 26, 50, 50n, 59, 68, 82, 87, 96, 100, 102-103, 357n	
1-17	100, 102n

1	35, 39, 48-49, 49n, 53, 53n
1:1-17	100-101
1:1-[17]	101
1:1-5	164
1:1ff	102
1:1	48n, 167, 249
1:3	167
1:14	167-168, 248, 310, 318
1:18-28	101
1:35-52	101
1:43-51	101
1:51	167n
2	59n
2:1-11	101
2:12-25	101
2:12-22	101
2:19	167
2:22	167n
3:1-16	101
3:1-12	101
3:10	115
3:13	171, 178
3:16-21	101
3:22-4:3	101
3:22-33	102
4:4-23	101
4:5-42	90n, 96n, 97, 101
4:10.14	96, 97n
4:14	97, 97n
4:24ff	101
4:43-54	101
4:46-54	101
5:1-23	101
5:1-18	95
5:1-15	96n, 101, 124-128, 129n, 130, 132n
5:1-6	125n, 126n, 127, 128n
5:1ff	90n, 96, 97n
5:2-3	126n, 127, 128n
5:8	30n, 123n, 124-125, 128-129
5:17-24	101
5:19	167
5:21	246
5:24-30	101
5:30-6:2	101
5:31-47	101

6:5-14	96n, 101	8:21-30	101
6:14-27	102	8:21ff	101
6:15-21	101	8:31-59	101
6:22-40	101	8:31-42	102
6:27-33	101	8:36	246
6:35-39	101	8:42-51	101
6:37-44	264	8:51-59	101
6:40-44	101	9:1-41	95
6:41-51	101	9:1-38	96n, 101
6:44	246	9:1ff	100n
6:48-54	101	9:39-10:9	101
6:50-59	101	10:10	101
6:56-69	101	10:17-28	101
7	105	10:17-21	101
7:1-13	101	10:27-38	102
7:14-30	49, 101, 125, 129n	10:30	178, 426
7:14-29	101	10:34	360n
7:14ff	39, 49n, 88, 90n, 92, 94-95, 97n, 99, 99n, 102n, 103n, 104	11:47-54	101
7:14-15	115, 118, 260	12:19-36	101
7:14	4, 88, 94n, 95-96, 102, 105, 114, 116	12:24-41	101
7:15	97, 97n	12:32	264
7:16-18	94	12:36-47	101
7:16	123n, 124-125, 128-129	12:44-50	101
7:19	94	13:35	251n
7:20-30	90n	14	401
7:21-24	124n, 125, 128n, 129	14:1-13	101
7:22-23	94	14:1-10	101
7:23	127n, 128n	14:8-9	171n
7:23-24	125n, 127, 128n, 129	14:10-17:21	102
7:24	127n, 128n	14[?]-25-28	160
7:28-44	101	14:15-29	101, 102n
7:30	92n	14:15-17	276n
7:31	00	14:15	325n, 333
7:37-52	96n	14:16	276, 292
7:37-[52]	102	14:23-31	65n, 66n, 350
7:37-42	101	14:23	246, 289
7:37-39	180, 181n	14:25-28	178
7:37ff	49, 49n, 97, 102n, 287	14:26	247
7:37f	96, 97n	14:27-15:7	101
7:37	97, 97n, 102n, 288	14:28	30n, 65, 65n, 171n, 281
7:39	166n, 251n, 258, 260n, 266, 382	15:14	328
7:45-[52]	101	15:15	328
8:12	96n, 97n, 101, 102	15:16	247
8:12-20	101	15:17-16:2	102
		15:26	71n
		16	267, 312n
		16:2-13	101

## John (cont.)

16:7	181, 246, 250, 251n, 305, 309, 312, 317–318, 342
16:12–15	324n
16:12–13	250
16:13	71n, 250, 257, 260, 265–266, 309, 309n, 317, 325
16:14	325
16:15	325
16:15–23	101
16:20–22	267
16:23–33	101
16:23–28	101
17:1–13	101
17:1–11	101
17:18–26	101
18	102n
18:10	249
19:37	432, 436
20	48n, 52n, 401
20:17–17–?	160
20:17	401
20:19–31	50, 58, 66n, 73n, 76, 101
20:19–25, 26–31	25, 26n
20:19ff	47n, 73
20:19	253n
20:20	260
20:22–23	302n
20:22	243, 255, 262, 266–267
20:23	266
20:24–31	67
20:24–30	33
20:24–29	37, 44, 45, 48, 52
20:24ff	83
20:27	67n
20:29	400
21:1–25	102
21:1–14	101
21:15–25	101

## Acts

	22–23, 25–26, 36, 36n, 41, 50, 50n, 53–54, 68, 74, 74n, 76, 100, 193, 244, 351, 354, 364
1–2	220, 228n, 233–234, 236, 272–273

1	25, 36n, 47n, 62n, 146–147, 240, 401
1:1–14	26
1:1–11	160
1:1–8	74n
1:2	153n
1:3	50, 258
1:4	167n
1:5	244n, 257, 260
1:8	167n, 251
1:9–11	425, 436
1:9–10	203
1:9	152, 166, 425, 432
1:10–11	147, 147n, 425
1:10	432
1:11	147n, 148, 148n, 153n, 171, 196, 202, 400, 432
1:12	46
1:13f	22n, 59
1:13	243, 258–259
1:14	263
1:15	253n, 263, 264n
1:21	164
1:22	234
2	7, 12, 31n, 34n, 36n, 45, 47, 54n, 65, 65n, 66n, 72n, 75, 221–225, 227–228, 230–232, 233n, 234, 237, 240, 242, 252, 255, 257–258, 265, 267, 280, 282, 284, 287–289, 301, 313
2:1–21	25
2:1–11	350
2:1–4	22
2:1	30n, 33n, 35, 64
2:1ff	49, 49n
2:2–4	306, 314, 317, 319
2:2	22n, 247, 257–258, 286, 328
2:3	39, 246–248, 258–259, 287, 328
2:4	71n, 243–244, 246, 256n
2:5–11	235, 265
2:5	262
2:6	255–256, 262
2:9–11	265
2:9	262n, 265



2:13	245, 249-250, 252-253, 258, 260, 267, 310, 318, 328	28:16f	49n
		28:24-26	49n
2:14-21	227	Romans	
2:14	351	5:5	309-310, 312, 318, 322
2:16-17	283-284		
2:17	263	5:20	239
2:21	303	6:4	353
2:23	265n	8:2	246, 302
2:32	234	9:21	416n
2:37-41	228n	13:10	251n
2:37	180		
2:38	57	1 Corinthians	
2:39	239n	2	291
2:41	57	2:6	335
2:43	144n	2:9-11	291, 336
3:1-10	327n, 329	2:9	336, 427
3:1ff	40	2:10	336
3:1-2	330	2:11	124n, 129n, 136n, 283-284, 335, 342
3:1	40n		114, 246, 260, 289
4:20	248	3:16	250
4:32-35	351	3:19	36, 252n
5	54n	5:8	342
5:4	286	6:9-11	279
5:29	266n	12:3-8	247
5:41	249	12:3-6	245
7:56	261	12:3	252, 266n
7:60	249	12:4	342
8	52n, 54n, 244	12:6	266
8:14-17	245	12:8-10	246
8:17	245	12:9-11	246, 251, 286, 301, 342
8:39	245, 245n	12:11	246
9:4	170		
10	244-245	12:28	251n
10:41	164	13:4-5	251
10:44-48	245n	14:22	163
10:44	245	15:10	425n
12	49, 49n	15:20	39n, 425n
12:1ff	93n	15:23	160
13:2f	27n,	15:[50-53]	166n
14:6-18	49n, 93n	15:54	
15:9	310, 318	2 Corinthians	
17:34	248	1:3-5	246n
20	223	2:14	364
20:7-21	93n	3:3	231
20:28	245-245	3:6	239, 259
28	49n, 286	3:17	245-246
28:16ff	49		

2 Corinthians (cont.)		3:16	193, 432, 436
5:16	249	4:4	261
6:16	289		
11:2	176n	Philemon	
		3:20–21	377
Galatians			
3:13	155	Hebrews	299n
3:19–25	94	1:3	426
3:19–20	94n, 154n	1:7	429
3:21–22	259	1:13	144n
4:6	245	2:14–16	331n
4:10f	27n	3:7–8	245
5:17	261	3:7	245n, 277
5:22	251	8:6	94, 94n, 154n
6:2	246	9:15	94, 94n, 154n
		12:24	154n
Ephesians		12:29	247, 288
1:23	263		
2:6	22n	James	100
2:14	93n	3:6	265
4	222, 222n, 228		
4:2–3	309, 319	1 Peter	
4:3	310	2:1–10	93n
4:3–4	244	2:11	401
4:7–11	221, 228		
4:8	27n, 43, 78n, 173, 174n	1 John	52n
4:10–11	246	1:1	249
4:10	432, 436		
5:25–30	331n	2–3 John	294n
Philippians		Revelations	68, 70n, 74, 74n, 76, 76n,
2:6–7	168, 318		294n
2:7	310, 320	5:1–14	160
3:13	163		
3:20	146n	Apocrypha and Septuagint	
4:5–6	180n		
		Baruch	
Colossians		3:38	324n
1:18	380	4:22	246
3:1–2	160, 172		
3:1	22n, 146n	Judith	
3:2	250	14:6	265
1 Thessalonians		Sirach / Ecclesiasticus	
4:16–17	148–149	18:30	261
1 Timothy		Tobit	
2:5	94, 94n25–26, 154n, 156	2:1	180n

Wisdom of Solomon		<i>Mek. R. Yishmael (Mekhilta de Rabbi Yishmael)</i>	
1:7	257, 289	<i>bešallah</i> 5:58–79	226
2:24	380, 401n	<i>baḥodeš</i> 9	226n, 228n, 234n, 236n
<b>Pseudepigrapha</b>			
<i>Jubilees</i>	221, 225n	<i>Midrash</i>	229, 236–237
<b>Dead Sea Scrolls</b>	225n	<i>Midr. Teh.</i>	
11Q19 XVIII 10–XXIII 9	227n	( <i>Midrash Tehillim</i> )	221n, 222n, 227
<b>Oxyrhynchus papyri</b>		68.11	221n
<i>Brit. Mus. Or. 9180A</i>	222n	<i>Pesiq. Rab.</i>	
<b>Rabbinic works</b>		( <i>Pesiqta Rabbati</i> )	222n, 229, 234–237
<i>Abot R. Nat.</i>			235, 235n
( <i>Abot de Rabbi Nathan</i> )	222n	20	[= <i>ms. Parma no. 3122</i> ], 239
<i>Babylonian Talmud</i>	225, 229, 237, 238n, 239	21	236
<i>b. Meg. (Megillah)</i>		21.6	237n
31a	221	21.7	237n
<i>b. Menah. (Menahot)</i>		<i>Pesiq. Rab Kah.</i>	
29b	226n	( <i>Pesiqta de Rab Kahana</i> )	
<i>b. Pesah. (Pesahim)</i>		12.22	237n
68b	225n	12.24	237n
<i>b. Shabb. (Shabbat)</i>	222n, 239n	12.25	235n
145b–146a	239n	16.3	237n
<i>b. Sukkah (Sukkah)</i>		<i>S. Olam Rab.</i>	
55a	222n	( <i>Seder Olam Rabbah</i> )	225n
<i>Mishnah</i>		5	226
<i>m. Meg. (Megillah)</i>		<i>Exod. Rab.</i>	
3:4	221	( <i>Exodus Rabbah</i> )	222n, 227
<i>Tosefta</i>		<i>Bem. Rab.</i>	
<i>t. Meg. (Megillah)</i>		( <i>Bemidbar Rabbah</i> )	
3:5	221	14.20	237n
<i>t. Arak. (Arakhin)</i>		<i>Shir. Rab. (Shir ha-Shirim Rabbah)</i>	222n
1.4	226	<i>Pirqe R. El.</i>	
		( <i>Pirqe Rabbi Eliezer</i> )	222n
		<i>Sop. (Soperim)</i>	222n, 227
		18.3	221
		<i>Targum Pss</i>	222–223, 227

# Index of Sources

<i>Acta conciliorum</i>		24–27	110n
Agde (506)	72–73	47–52	110n
<i>Can.</i> 18	73n	49	110n
<i>Can.</i> 21	73n	150	106n
Clermont (535)			
<i>Can.</i> 15	73n	Alcuin	68n
Constantinople III		<i>Comm. Jo. (Commentaria</i>	
(680–681)	436	<i>in sancti Joannis</i>	
Elvira		<i>Evangelium)</i>	311n
<i>Can.</i> 43	75		
Ephesus (431)	436	Alexander the Monk	
Gerona (517)	71n, 76–77	<i>Inventio crucis –</i>	
<i>Can.</i> 2	77n	<i>epitome</i> (CPG 7399)	204n
<i>Can.</i> 4	76n		
Lateran I (649)	437	Ambrose	56–57, 78, 245,
Orléans I (511)	71		247, 263, 309n,
<i>Can.</i> 25	72n, 73n		374n, 381, 387
<i>Can.</i> 27f	71n	<i>Apol. Dav. (Apologia David)</i>	
Orléans IV (541)		1.8.42	22n,
<i>Can.</i> 3	73n		56n206–208
Paris (825)	355	<i>Expl. Ps. XII</i>	
Riez (439)	92n	<i>(Explanatio super Psalmos XII)</i>	
Toledo IV (633)	76	35.19	263n
<i>Can.</i> 17	76n	36.16	257n
Tours (567)		40.37	57n
<i>Can.</i> 18 (17)	71n, 72n, 74n	48.19	259n
		<i>Exp. Luc.</i>	
<i>Act. Pil. (Acta Pilati)</i>		<i>(Expositio Evangelii secundum Lucam)</i>	
5 (21)	43n	1.37	257n
<i>Act. Paul. (Acta Pauli)</i>	17, 41, 224	3.28	253n
1.31	41n	8.25	56n
Adamnanus of Iona	359n	10.34	57n
<i>Loc. sanct. (De locis sanctis)</i>		10.180	266n201,
1.11.1–4	360n		266n203
Aelfric		Isaac <i>(De Isaac vel anima)</i>	
<i>Homiliae</i>	358–360	4.35	57n
		8.77	57n
Agnellus of Ravenna		<i>Psalm n8</i>	
<i>Lib. pont. Ravenn.</i>		<i>(Expositio de Psalmo CXVIII)</i>	
<i>(Liber pontificalis</i>		17.32.3	258
<i>ecclesiae Ravennatis)</i>	109–110	<i>Sacr. (De sacramentis)</i>	57n
		<i>Spir. (De Spiritu Sancto)</i>	352
		1.16.156	352n
		2.2.23	247n

Ps-Ambrose	243, 245	Anastasius Sinaita	
<i>Serm. (Sermones)</i>		<i>Quaest. et resp.</i>	
36.2	244n, 255n	( <i>Quaestiones et Responsiones CLIV</i> )	
		148	250n, 261n
Ambrosian Liturgy	57–58,	Andreas of Crete	90
	104–105		
<i>In mediante die festo</i>	104–105	Andreas of Caesarea	437
Ambrosiaster	64, 299n	Andreas Vallumbrosanus	
<i>Quaest.</i>	19n	<i>Vit. Ari. (Vita Arialdi)</i>	58,
93.1	257n		58n216–217
93.3	266n199,		
	266n202		
95	64n, 256	<i>Antiphonale of Léon</i>	77
95.1–3	253n, 256n		
95.3	22n	<i>Antiphonale missarum</i>	
		<i>sextuplex</i>	66n, 67n264,
Amphilochius of Iconium	5, 120–123,		67n267, 68n,
	130–133,		70n
	135n, 137,		
	137n	Aphrahat	32
<i>Or. (Orationes)</i>		<i>Dem. (Demonstrationes)</i>	
2 ( <i>In occursum Domini</i> )	133n, 135n	12.12	32n
3 ( <i>In Lazarum</i> )	133n, 135n		
4	132n	Apollinaris of Laodicea	295n
5	132n		
9 ( <i>In illud: Non potest</i>		Apuleius	312n
<i>filius a se facere</i> )	132n		
[ <i>Spir.</i> ] ( <i>De Spiritu</i>		Arator	
<i>Sancto</i> , lost)	133	<i>Act. (De Actibus Apostolorum)</i>	
		1.129–138	256n
(Ps)-Amphilochius of Iconium	122	1.147	259n
<i>Mesopent. (CPG 3236; Oratio</i>			
<i>in mesopentecosten)</i>	89n, 90n,	Aristarch of Samothrace	254n
	93n22–23,		
	94n, 98, 106,	Aristophanes of Byzantium	254n
	118, 120–131,		
	131n, 132n,	Aristotle	
	133n, 134,	<i>Metaph. (Metaphysica)</i>	
	135n, 136–137	12.8.20	253n
<i>Analecta Hymnica graeca</i>	434	Arnobius Iunior	92n
<i>Canones aprilis</i>	434n, 437	<i>Comm. Ps. (Commentarii</i>	
<i>Canones decembris</i>	436	<i>in Psalmos)</i>	257n115,
<i>Canones martii</i>	436		257n118,
<i>Canones septembris</i>	436		258n
Ananias of Shirak	23	Arnobius Maior	312n

Asterius of Amasea	270	<i>Commun. essent.</i>	
<i>Hom. (Homiliae)</i>		<i>(De communi essentia</i>	
3.1	270n	<i>Patris et Filii et Spir. S.)</i>	258n
12	274n		
Asterius Sophista	38, 41, 436	Augustine	1, 5–7, 11,
<i>Hom. Ps. (Homiliae in</i>			52–55, 57, 65,
<i>Psalmos)</i>	38, 83		81, 89n, 92n,
7	38n		158–184,
11	38n		243–244,
21	38, 38n		248n, 250,
21.5–7	38n, 39n		263n,
21.13	38n		265–266,
22	38n		304–322, 353,
30	38n		355, 357, 374,
31	38n		374n, 377, 379,
			381–383, 385,
			387
Athanasius of Alexandria	29–30, 31n, 78,	<i>Agon. (De agone christiano)</i>	
	81n, 133, 145n,	27	167n
	149, 431	<i>Bapt. (De baptismo)</i>	
<i>C. Ar. (Orationes contra Arianos)</i>		3.16.21	312, 322
26.97	146n, 437n	<i>Bon. conj.</i>	
26.384	146n, 437n	<i>(De bono coniugali)</i>	383n
<i>Epistulae ad Serapionem</i>	273	<i>Civ. (De civitate Dei)</i>	355n
<i>Ep. fest.</i>		18.49.25–32	321
<i>(Epistulae festales)</i>	20n, 29	22	383n
1.10.20	22n, 29n67–68	<i>Conf. (Confessiones)</i>	172n
3.6.13	29n	7.16.22	383n
6.13.29	30n	10.9	363n
11.15.37	30n	10.11	363n
14.6.26	29n	<i>Cresc. (Contra Cresconium)</i>	
<i>Ep. Marcell. (Epistula ad</i>		2.12.15	312, 322
<i>Marcellinum de</i>		<i>Div. quaest. LXXXIII (De diversis</i>	
<i>interpretatione</i>		<i>quaestionibus octoginta tribus)</i>	
<i>Psalmorum)</i>	146n, 150n,	81.2	54n
	437n	<i>Doctr. chr. (De doctrina christiana)</i>	
<i>Exp. Ps. (Expositiones</i>		1.38	171n
<i>in Psalmos)</i>	146n, 150n,	<i>Enarrat. Ps. (Enarrationes in Psalmos)</i>	
	437n	1.3	180n114,
<i>Fug. (Apologia de fuga sua)</i>			180n117
6	29n	18.2.5	257n
<i>Inc. (De incarnatione Verbi)</i>		18/2.10.11–14	311n
25.6	146n, 437n	38.2	179n
<i>Syn. (De synodis Arimini et Seleucia)</i>		39	316n
49.5	146n, 437n	45.8	180n114,
			180n117
Ps-Athanasius	246, 434, 436	46.7	180n
<i>Quaest. al.</i>		54.11	256n
<i>(Quaestiones aliae)</i>	247n	54.18	182n

58.1.5	182n	102.4.22	308n
66.4.9	310n	138.2	308n
78.2	182n	<i>Faust. (Contra Faustum Manichaeum)</i>	
78.3	182n	22.87	309n
78.10	182n	32.12	53n, 54n
84.9.73	310n	<i>Frgm. (Fragmenta)</i>	
92.7	180n	4 Lambot	52n, 54n
96.2	182n	<i>Fund. (Contra epistulam Manichaei</i>	
96.7	257n124,	<i>quam vocant fundamenti)</i>	
	257n129,	10	382n
	259n	<i>Pecc. merit. (De peccatorum meritis</i>	
103.1.19	179n	<i>et remissione)</i>	
104.13	257n	2.32.52	309n
105.7	179n	<i>Quaest. Hept. (Quaestiones</i>	
108.19	180n	<i>in Heptateuchum)</i>	
108.26.18	309n	5	54n
109.5	182n	<i>Iud. (Quaestiones</i>	
109.7	180n	<i>Iudicum)</i> 36	257n
109.8.22	310n	<i>Quant. an. (De quantitate animae)</i>	
109.11	182n	76	383n
110.1	54n, 55n	<i>Serm. (Sermones)</i>	
119.1	179n	8.17	180n
119.8	179n	10.6	180n
120.5	179n	51.26.761	308n
122.3	179n107,	65	313n
	179n111	83.5	179n
123.1	179n107,	87.9	180, 180n
	179n111	87.14	180n, 182n
123.6	179n	88.10	180n114,
125.15	179n107–108		180n117, 182n
126.6	179n107,	99.7	308n
	179n111	119–121	53n
130.5	312n	127	310n
130.5.13–17	322	143–145	312n
132.2	180n	148	54n
143.2.47	309n	175.3	311n
147.19	311	184	308n
147.19.5–26	321	206	308n
<i>Enchir. (Enchiridion de fide, spe et caritate)</i>		210.1.2	55n
1.53	353n	210.4	309n
<i>Ep. (Epistulae)</i>		218.12	179n
6*	383n	225f	53n
29	162n	227	53n
34.2	52n	228.1	52n, 55n
54.1–2	158	230	311n, 312n
54.1.1	55n	231.1	52n
55.15.28	55n	240–243	52n
55.16.29f	53n	243	383n
55.17.32	52n, 55n	243.3	383n



## Serm. (Sermones) (cont.)

- 243.9.8 54n, 55n  
 252.9.9 55n  
 254.4.5 55n  
 256F.4 55n  
 257.2 52n  
 258.3 52n  
 259.1 52n  
 259.2 54n  
 259.6 52n  
 260 52n  
 261–265F 162, 175, 381n  
 261 163, 170n  
 261.1 168n, 172n, 174n  
 261.2 163n, 171n  
 261.3 163, 163n  
 261.4–6 173  
 261.4 164n, 168n  
 261.5 164n  
 261.6 164n  
 261.7 167n, 168n40, 168n42  
 261.8 167, 167n  
 261.9 174n  
 261.10 173, 174n  
 261.11 174n73, 174n80  
 262 161, 176, 379  
 262.1 164n, 165n, 168n, 171n53,  
 171n59, 173n  
 262.2 160, 160n, 161n, 176n  
 262.3 160, 160n9–10  
 262.3.3 55n  
 262.4–5 168n  
 262.4 160  
 262.5 163n, 166n  
 263 160  
 263.1 166n, 172n, 173n, 178n  
 263.2 175n87–88  
 263.3 163n, 166n, 174n  
 263A.1–4 169n  
 263A.1(–2) 169  
 263A.1 160, 168n, 171n, 172n, 178n  
 263A.2 168n, 171n, 174n, 178n  
 263A.3 168n, 171n, 178n  
 263A.4 161, 164n, 165n, 166n, 169n,  
 172n63–64, 174n  
 264.1 160n, 161, 168n, 178n  
 264.2–7 167n, 171n  
 264.2–3 176n  
 264.2 161–162, 164n, 165n, 171n  
 264.3 167, 168n, 171n  
 264.4 162, 171n, 176n  
 264.5 161, 163n, 175n, 177  
 264.6 160, 163n, 166n, 168n, 169n  
 264.7 171n  
 265 177  
 265.1 160, 160n, 162, 164n, 165,  
 165n  
 265.2–3 171n  
 265.2 167n, 169n, 171n, 176n  
 265.5–6 177n  
 265.5 175n  
 265.6 176n  
 265.8 166, 171, 171n  
 265.9 167n34–35  
 265.11 177n  
 265.12 166n, 178n  
 265A 171, 178  
 265A.1 160, 160n, 174, 175n,  
 178n  
 265A.2 178n  
 265A.3 177n  
 265A.4–7 167n  
 265A.4–5 178n  
 265A.6 162, 163n  
 265A.7 174n, 178n104–105  
 265B 377n, 379, 380n  
 265B.1 164n, 165n, 174  
 265B.2–3 167n  
 265B.2 171n, 178n  
 265B.3 167, 169n  
 265B.4 173n, 176n  
 265B.5 165  
 265C.1 172n62–63, 172n65–66  
 265C.2 164, 171n, 175  
 265D 168, 178, 379  
 265D.1 160, 173, 175n, 177n, 379n  
 265D.2–3 178n  
 265D.2 175n, 177n96–97  
 265D.3 168n  
 265D.4 173n70–71  
 265D.5 176n  
 265D.6 174n  
 265D.7 173n70, 173n72, 174n  
 265E.1 174n  
 265E.2 160  
 265E.3 171n

- |                |   |  |                     |
|----------------|---|--|---------------------|
| 265E.4         | 163n, 175n, 178   | 272C.3.10–11                               | 320                 |
| 265E.5         | 166n  | 272C.3.12                                  | 321                 |
| 265F           | 171, 377n   | 272C.3.14–15                               | 321                 |
| 265F.1f        | 160, 160n   | 272C.3.16–18                               | 320                 |
| 265F.1         | 167n34–35, 168n,<br>175n  | 272C.3.18–19                               | 320                 |
| 265F.3         | 171n57–58   | 272C.3.20–22                               | 320                 |
| 265F.4         | 54n, 160, 160n, 161n  | 272C.3.23–29                               | 320, 322            |
| 266            | 244, 245n, 312  | 272C.4.1–2                                 | 320                 |
| 266.2          | 253n, 310, 320  | 272C.4.5                                   | 320                 |
| 266.7          | 245n  | 276  | 314, 316n           |
| 267            | 108, 251, 312   | 280  | 308n                |
| 267.1          | 308n, 310   | 285  | 316n                |
| 267.2          | 310, 320  | 288  | 308n                |
| 267.3–4        | 251n  | 294  | 316n                |
| 267.3          | 311, 320  | 295  | 313n                |
| 267.4          | 320   | 299B.3                                     | 310n                |
| 268–271        | 311n  | 315.1                                      | 54n                 |
| 268            | 244, 262, 312   | 336  | 316n                |
| 268.1          | 244n, 262n  | 336.3                                      | 180n                |
| 268.2          | 244n  | 341.4                                      | 182n                |
| 268.4          | 320   | 347.2                                      | 179n                |
| 269            | 244, 308n, 310, 312   | 357.5                                      | 53n                 |
| 269.1          | 244n  | 377  | 160, 377n, 381n     |
| 269.2          | 245n, 310n, 320   | 378  | 308n                |
| 269.3          | 310n  | 395.1                                      | 160, 172n61, 172n63 |
| 270            | 53n, 245, 258, 310  | 395.2                                      | 170n49–50           |
| 270.2          | 180, 181n, 309n, 310,<br>319  | <i>Denis</i> 19.11                         | 312n, 322           |
| 270.3          | 259n139–140   | <i>Dolbeau</i> 23                          | 308n                |
| 270.4          | 310n  | <i>Dolbeau</i> 25.15                       | 310n                |
| 270.5          | 256n  | <i>Dom.</i> 1.4.12                         | 52n                 |
| 270.6          | 54n, 256n, 259n,<br>310n, 320   | <i>Guelferb.</i> 9.2                       | 54n                 |
| 271            | 180n114, 180n117, 244,<br>244n, 255n96,<br>255n98, 264n, 304,<br>306–7, 308n, 312–317,<br>319–320 | <i>Guelferb.</i> 11.5 (6)                  | 54n                 |
| 272B           | 245   | <i>Guelferb.</i> 15                        | 308n                |
| 272C           | 314–320, <i>see also</i><br>Ps-Augustine,<br><i>Serm.</i> 183                                     | <i>Guelferb.</i> 18                        | 52n                 |
| 272C.1.11b–19b | 319   | <i>Guelferb.</i> 19                        | 52n                 |
| 272C.2.1–15    | 319   | <i>Guelferb.</i> 20                        | 308n                |
| 272C.3.1–2     | 320   | <i>Guelferb.</i> 23.3                      | 310                 |
| 272C.3.3       | 320   | <i>Guelferb.</i> 33.2                      | 182n                |
| 272C.3.8–10    | 320   | <i>Lambot</i> 18                           | 316n                |
|                |   | <i>Mai</i> 26.2                            | 180n                |
|                |   | <i>Mai</i> 86                              | 52n                 |
|                |   | <i>Mai</i> 94.6                            | 54n                 |
|                |   | <i>Mai</i> 158                             | 249n                |
|                |   | <i>Mai</i> 158.2f                          | 54n                 |
|                |   | <i>Mai</i> 158.6                           | 53n                 |
|                |   | <i>Wilmart</i> 5                           | 308n                |
|                |   | <i>Spir. litt. (De Spiritu et littera)</i> |                     |
|                |   | 16.28                                      | 255n, 256n          |

- Tract. ep. Jo. (In epistulam Johannis ad Parthos tractatus)*  
*Prol.* 52n  
 2.1.3 54n  
 2.3 245n, 264n
- Tract. Ev. Jo. (In Evangelium Johannis tractatus)* 382n  
 6.2 266n  
 6.18 54n  
 15.25 180n  
 17.4 54n  
 32.6 267n  
 32.7 311  
 32.7.1–24 321  
 40.2 180n113–114  
 52.8 267n  
 64.2 182n  
 68.3.6 310n  
 78.3 181n  
 92.2 248n  
 96.2–3 182n  
 97.4 182n125–126  
 102.6 182n  
 103.3 182n  
 106.2 182n  
 109.2 264n  
 113.2 182n  
 122.8 180n  
 124.1 182n
- Trin. (De Trinitate)* 357n  
 1.13.167 310n
- Ps-Augustine 92n, 245, 247,  
 249–250, 313n,  
 315–317
- Serm. (Sermones)*  
 131 308n  
 182A 249n  
 182A.3–4 249n  
 182A.4 249n  
 183 304–313,  
 317–319, *see also*  
 Augustine,  
*Serm.* 272C  
 183.1.11–19 306  
 183.2.1 308n  
 183.2.9 308  
 183.3.1 311
- 183.3.8–10 307  
 183.3.9–10 311  
 183.3.12–13 308n  
 183.3.21–22 306  
 183.3.22 308n  
 183.4.1–2 307  
 183A.2 250n  
 183A.3 250n, 260n  
 184A.1 247n  
 186A 252n  
 186A.1 252n  
 187A 258n  
*Cail.* 40.1 62n  
*Cail.* 56 157n  
*Mai* 99 108, 117
- Avitus of Vienne 71  
*Hom. (Homiliae)*  
 3–5 72n  
 6 71n281, 71n283  
 10f 71n
- Basil of Caesarea 78, 130, 275, 295  
*Ep. (Epistulae)*  
 9.3 132n  
 52.3 133n  
 189.7 133n  
*Hexaemeron* 295  
*Spir. (De Spiritu Sancto)* 41  
 18.46 276n  
 19.48 276n  
 27.66 41n
- Basil of Seleucia 44–45, 45n, 145,  
 148n, 192, 228,  
 231–232, 235n,  
 242, 301, 329
- Assumpt. (CPG 6659; In assumptionem Domini)* 45n, 145n, 146n,  
 147n, 149n, 151n,  
 152n40, 152n43,  
 194n  
 45n  
 1 Pent. (CPG 6665; In pentecosten) 45n, 272n, 326n  
 2 Pent. (CPG 6666; In pentecosten) 191–192, 219n,

- |                                       |                 |   |                 |
|---------------------------------------|-----------------|---|-----------------|
|                                       | 252n, 272n,     | <i>Catechism of the</i>                 |                 |
|                                       | 301n, 326n,     | <i>Catholic Church</i>                  | 392             |
|                                       | 327n, 328n      | 1115                                    | 392n            |
| 3                                     | 228n, 232n      |   |                 |
| 4                                     | 232n            | <i>Catenae Graecum Patrum</i>           |                 |
| 5                                     | 235n            | <i>in Novum Testamentum</i>             | 324n, 327n,     |
| 6                                     | 232n            |   | 330n            |
| <i>Pasch. (In sanctum Pascha)</i>     |                 | Acts                                    | 298             |
| 2                                     | 45n146–147      | Acts 2:1                                | 40n, 47n        |
| 5                                     | 45n             |   |                 |
| <i>Benedictional of</i>               |                 | Chromatius of Aquileia                  | 60, 81, 113,    |
| <i>Aethelwold</i>                     | 358n            |   | 145–146         |
| Caesarius of Arles                    | 71–72, 243, 247 | <i>Serm. (Sermones)</i>                 |                 |
| <i>Serm. (Sermones)</i>               |                 | 1–3                                     | 60n             |
| 201.3                                 | 72n             | 8 = <i>Ascens. (De ascensione</i>       |                 |
| 207–209                               | 71n             | <i>Domini)</i>                          | 59, 145n, 146n, |
| 207.2                                 | 71n             |   | 436n            |
| 210–213                               | 71n             | 8.1–4                                   | 150n            |
| 211                                   | 72n, 251        | 8.1                                     | 147n, 152n40–41 |
| 211.1–4                               | 252n            | 8.3                                     | 150n            |
| 211.1                                 | 22n, 71n        | 8.4                                     | 60n224–225      |
| 211.5                                 | 72n             | 19f                                     | 60n             |
| 212                                   | 245, 247n       | 29–31                                   | 60n             |
| 212.6                                 | 72n             | <i>Tract. (Tractatus)</i>               |                 |
| 213                                   | 247             | 11.5                                    | 257n            |
| 213.2–3                               | 247n            |   |                 |
| Ps-Caesarius                          | 262             | <i>Codex Egberti</i>                    | 8, 350–358,     |
| <i>Erot. (Erotapocriseis)</i>         |                 | 91                                      | 366             |
| 46                                    | 263n            | 102v                                    | 350n, 357n      |
|                                       |                 | 103                                     | 350             |
| <i>Can. Athan.</i>                    |                 |   |                 |
| <i>(Canones Athanasii)</i>            | 30              | <i>Cod. theod. (Codex Theodosianus)</i> |                 |
| 16                                    | 31n             | 2.8.19                                  | 83n             |
| 66                                    | 31n             | 15.5.5                                  | 83n             |
| Cassiodore                            | 309n            | <i>Collectio Veronensis</i>             |                 |
| <i>Exp. Ps. (Expositio Psalmorum)</i> |                 | 4–7                                     | 19n             |
| 18.7                                  | 259n            | 6.1                                     | 19n             |
| 80.6                                  | 258n            | 7.4                                     | 19n, 22n        |
| 88.5                                  | 264n            |   |                 |
| Ps-Cassiodore                         |                 | <i>Const. ap. (Constitutiones</i>       |                 |
| <i>Comm. 1 Cor. (Commentaria in</i>   |                 | <i>apostolicae)</i>                     | 37–38, 41, 79   |
| <i>epistolam 1 ad Corinthios)</i>     |                 | 5.20.1–4                                | 37n             |
| 14                                    | 310n            | 5.20.1                                  | 37n             |
|                                       |                 | 5.20.14–19                              | 37n             |
|                                       |                 | 5.20.14                                 | 83n             |
|                                       |                 | 8.33                                    | 37n, 83n        |

- |   |   |   |                       |
|---|---|---|-----------------------|
| <i>Corpus Antiphonarium Officii</i>                                       | 67n   | 17.15   | 259n                  |
|   |   | 17.17   | 255n                  |
| Cosmas Indicopleustes   | 294n  | 17.18   | 260n                  |
|   |   | 17.34   | 248n                  |
| Cyprian of Carthage   | 312n  | 18  | 25                    |
|   |   | 18.33   | 23n                   |
| Cyril of Alexandria   | 30, 81n, 110,<br>134, 146, 264,<br>266, 325n,<br>329n, 330,<br>374n, 434n | Cyril of Scythopolis  | 437                   |
| <i>Ador. (De adoratione et<br/>cultu in spiritu et veritate)</i>          |   | Cyrus of Edessa   | 34, 34n               |
| 17  | 30n   | Damasus of Rome   | 64                    |
| <i>Ascens. (CPG 5281; Oratio in<br/>ascensionem Domini)</i>               | 146n, 151n,<br>193n, 195n,<br>436n  | Diadochus of Photike  |                       |
| <i>Comm. Jo. (Commentarius<br/>in Joannem)</i>                            | 30  | <i>Ascens. (CPG 6107;<br/>Sermo de ascensione<br/>Domini)</i>             | 51, 51n, 152n<br>151n |
| 2.5   | 30n   | 3   |                       |
| 10  | 260n, 266n  | <i>Didascalia</i>   | 37                    |
| 10.1  | 30n   | Didymus of Alexandria   | 149, 248,<br>265      |
| <i>Comm. Joel (Commentarius<br/>in XII prophetas minores: Joel)</i>       |   | <i>Comm. Zacch.<br/>(Commentarii in Zacchariam)</i>                       |                       |
| 2   | 30n   | 5.88  | 30n                   |
| <i>Comm. Soph. (Commentarius<br/>in XII prophetas minores: Sophoniah)</i> |   | <i>Comm. Ps. (Commentarii in Psalmos)</i>                                 |                       |
| 2   | 30n   | 22–26.10  | 146n, 437n            |
| <i>Frgm. Act. (Fragmenta in<br/>Acta Apostolorum)</i>                     | 262n, 264n  | <i>Frgm. Act. (Fragmenta<br/>ex Expositione in<br/>Actus Apostolorum)</i> | 265n                  |
| Cyril of Jerusalem  | 24n, 151,<br>204n, 242,<br>259–260  | <i>Spir. (De Spiritu Sancto)</i>  | 29–31<br>248n         |
| <i>Catech. (Catecheses)</i>   | 23  | Dio Chrysostom  |                       |
| 3   | 435   | <i>Hom. (De Homero [Oratio 53])</i>                                       | 1<br>253n             |
| 4.3   | 77n   | Dionysius of Halicarnassus  |                       |
| 4.13–14   | 152n  | <i>Ant. rom. (Antiquitates Romanae)</i>                                   |                       |
| 14  | 23, 152n  | 2.20.1  | 253n                  |
| 14.24   | 24n   | <i>Doctrina apostolorum</i>   |                       |
| 14.25   | 151n, 152n  | <i>Can. 9</i>   | 32, 33n               |
| 16  | 244   | <i>Can. 13</i>  | 33n                   |
| 16.4  | 259n  | <i>Can. 71</i>  | 33n                   |
| 16.9  | 244n  | <i>Echternach Pericopes Book</i>  | 352n, 370             |
| 17  | 248   |   |                       |
| 17.12   | 255n, 260n  |   |                       |
| 17.14   | 260n  |   |                       |

- Egeria  
*Itin. (Itinerarium)*  
 25.11f 83n  
 25.49 83n  
 27.1 24n  
 38–43 91n  
 38 70n  
 39.1 70n  
 39.3 26n  
 39.4f 26n  
 39.5 25n  
 40.2 25n, 26n  
 42 24n, 114n  
 43.1 72n  
 43.4 147n  
 43.5 24n  
 43.38 147n  
 47 25n
- Elias of Jerusalem  
*Hymni* 91n
- Ennodius  
*Carm. (Carmina)*  
 1.13 57n
- Ephraem  
*Hymn. Par. (Hymnus de Paradiso)*  
 11.14 264n  
*Nativ. (De nativitate)*  
 4.57–60 32n  
 4.58 32n  
 22.8 32n
- Ps-Ephraem  
*Sermo in Hebdomadam Sanctam*  
 2.1 32n
- Epiphanius of Salamis  
*Exp. fid. (Expositio fidei)*  
 22.5 50n  
*Pan. (Panarion)*  
 51.31.7 50n  
 66.19.2–4 244n, 257n  
 66.61.4f 244n, 257n  
 67.3–7 89n
- Ps-Epiphanius  
*Assumpt. (CPG 3770; In assumptionen Christi)* 51, 146n, 147n, 151n35–36, 194n  
*Epistula XVII episcoporum* 263  
*Euchologion Barberini gr. 336*  
 226–228 25n  
 Eunomius of Cyzicus 287  
*Apol. (Apologia)*  
 25–26 287n  
*Conf. (Confessio)* 287n  
 Eusebius of Caesarea 22–24, 79, 145n, 146n, 258, 437n  
*Comm. Isa. (Commentarius in Isaiam)*  
 2.49 257n  
 63.11.11 258n  
*Dem. ev. (Demonstratio evangelica)* 435  
*Hist. eccl. (Historia ecclesiastica)*  
 7.7.25 254n  
*Solemn. pasch. (De solemnitate paschali)*  
 4 23n  
*Vit. Const. (Vita Constantini)*  
 4.64 23n  
 Eusebius of Emesa 294, 422  
*Hom. (Homiliae)*  
 2.12 (*Unigenitum de nonnato Patre*) 303n  
 19.41 422n  
 26.2 (*Dei nonnati unigenitus Filius*) 303n
- Eusebius Gallicanus  
*Hom. (Homiliae)*  
 25 (24)–29 (28) 72n  
 29.1–2 251n  
 29.3–6 250n  
*Serm. (Sermones)*  
 144.4 260n

- (Ps-)Eusebius of Vercelli  
*Trin. (De Trinitate)*  
 12.146f 248n
- Eustathius 434
- Eustratius Presbyter 437
- Euthalius Diaconus  
*Ed. Act. (Editio Actuum Apostolorum)* 261n
- Evagrius Ponticus  
*Sent. mon. (Sententiae ad monachos)* 31  
 39–44 31n
- Evangeliarium Bibliotheca*  
*Ambrosiana C. 39 Inf.* 59  
*Codex Forojuliensis* 60–61, 92n  
*Codex Rehdigeranus* 61, 92n, 118  
*Capitulare evangeliorum*  
 (Rome) 68n, 70n  
 of Burchard 64n  
 of Busto Arsizio 58n  
 of Godescalc 367  
 of Henry the Lion 354n  
 of Lindisfarne 64
- Evangelium Nicodemi* 43
- Facundus of Hermiane  
*Pro defensione trium capitulorum*  
 11.5.10–11 428–429
- Faustus of Riez  
*Spir. (De Spiritu sancto)*  
 1.7 72n
- Felix of Ravenna  
*Collectio feliciana* 106–109, 111, 113  
 67–80 106n  
 70–72 106n  
 130 109 see also:  
 Peter  
 Chrysologus
- Filastrius of Brescia 56, 59–60, 81, 113  
*Haer. (Diversarum haereseon liber)*  
 140 (112) 59n  
 149 (121) 59n
- Florilegium Casinense* 157n
- Fulgentius of Ruspe 92n, 248,  
 309n, 316  
*Ep. episc. (Epistula xv seu Epistula episcoporum)*  
 62 264n  
*Fab. (Contra Fabianum)*  
 29.19 248n  
*Serm. (Sermones)*  
 7 314, 316n  
 8 314, 317–319  
 9 314, 316n
- Ps-Fulgentius 309n, 313n,  
 314–316  
*Serm. (Sermones LXXX)*  
 28 314, 316n  
 50 314–315  
 51 314–315  
 52 246n, 253n,  
 259n, 311n,  
 314–315  
 73 314, 316n
- Gaudentius of Brescia  
*Tract. (Tractatus XXI)*  
 8 59n  
 8.1 59n  
 9 59n  
 11: *De Paralytico* 90n, 118n
- Gelasius I (492–496) 66  
*Ep. (Epistulae)*  
 14.10 66n
- Gennadius of Marseilles 407  
*Vir. (De viris illustribus)*  
 21 46n
- Ps-George of Arbela  
*Expositio Officiorum Ecclesiae*  
 1.13 32n



- Germanus I of Constantinople 90
- (Ps?-)Gregory of Elvira 75, 251  
*Fid. (De fide contra Arianos)*  
 8 257n  
*Tract. (Tractatus Origenis de libris sanctarum Scripturarum)*  
 20.17–18 251n  
 20.18 75n
- Gregory of Nazianzus 43–46, 78, 130, 242, 245, 262, 274–276, 278, 284, 292, 420–421
- Or. (Orationes)*  
 1.7 43n  
 24 (*In laudem S. Cypriani*) 271  
 31 (*De spiritu sancto*) 274–276  
 31.26 276n  
 37.1 261n  
 40.24 45n  
 41 = *Pent. (CPG 3010.41; In Pentecosten)* 45, 274–276, 326n, 328n  
 41.2 20n, 22n  
 41.2–4 45n  
 41.3–4 273n  
 41.5 45n, 47n, 275n  
 41.6 275n  
 41.8 275n, 276n  
 41.9 325n  
 41.10 45n, 273n  
 41.11 272n  
 41.12 259n, 264n183, 264n185, 276n  
 41.15 262n  
 41.16 255n96–97  
 41.17 262n  
 41.18 254n  
 42.26 420n  
 44 44, 44n  
 45 43  
 45.25 43n135, 43n138
- Gregory of Nyssa 42–44, 81, 146, 154n, 245, 250–251, 259, 261n, 271n, 276–278, 284, 329  
*Ascens. (CPG 3178; In ascensionem Christi)* 42n, 44, 81, 146n, 193n, 422, 436n  
*Cant. (In Canticum Canticorum)*  
*Prol.* 253n  
*De deitate Filii et Spiritus Sancti* 274n  
*Pent. (CPG 3191; De spiritu sancto sive in Pentecosten)* 42, 42n, 245, 251n, 259n142, 259n145, 272n14–15, 273n, 274n, 276–278  
*Refut. conf. Eunom. (Refutatio confessionis Eunomii)* 185 276n  
*1 Steph (In sanctum Stephanum homilia 1)* 274  
*Spir. (Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto)* 435
- Gregory of Tours 72  
*Hist. (Historia Francorum)*  
 2.34 71n  
 5.11 72n  
 9.44 73n  
 10.6 74n  
 10.31.6 72n  
 10.31.6bis 72n
- Gregory the Great 66, 69, 310n, 353, 365  
*Ep. (Epistulae)*  
 9.26 66n  
 10.21 107n  
*Appendix 4* 69n  
*Hom. ev. (Homiliae in evangelia)*  
 21 66n  
 26 66n  
 29 66n

- Hom. ev. (Homiliae in evangelia) (cont.)  
 29.5 152n  
 30 66n  
*Moral. (Moralia in Job)*  
 20.2 365n  
 23.11.20.58 310n  
 281.2 259n
- Hegemonius  
*Act. Arch. (Acta Archelai)*  
 40 263n
- Hesychius of Jerusalem  
*Comm. Lev. (Commentarius in Leviticum)*  
 2 257n
- Hilary of Poitiers 70–71, 374n  
*Instr. Ps. (Instructio Psalmorum)*  
 71n, 72n
- Hippolytus of Rome 134  
*Comm. Dan. (Commentarii in Danielelem)*  
 78n
- (Ps-)Hippolytus (of Rome) 145n  
*Fragmenta in Elkana et Anna*  
 78n  
*Frgm. Ps. (Fragmenta in Psalmos)*  
 78n  
 9 22n  
 20.6 146n  
*Pasch. (CPG 1925 = 4611; In sanctum pascha)*  
 42  
 46 43n  
 61 43n
- Irenaeus of Lyon 145n, 264  
*Haer. (Adversus haereses)*  
 3.12.1 264n  
*Epid. (Epideixis = Demonstratio apostolica)*  
 48–49 144n  
*Frgm. (Fragmenta deperditorum operum)*  
 21.4 338n
- Isidore of Sevilla 76–77, 256, 309  
*Eccl. off. (De ecclesiasticis officiis)*  
 1.33 76n  
 1.34 77n
- 1.34.4 22n  
 1.38 77n  
*Num. (Liber Numerorum)*  
 25 256n  
*Quaest. (Quaestiones XLI de Veteri et Novo Testamento)*  
 27 260n  
*Reg I* 10.6 309n  
*Reg II* 2.3 309n  
*Reg. mon. (Regula monachorum)*  
 11.1 77n
- Jacob of Edessa  
*Ep. (Epistulae)*  
 33 188–190  
*Resolutiones canonicae* 189n
- Jacob of Sarugh 34  
*Memra*  
 57f 34n
- Jerome 27, 31, 78, 263, 310n  
*Comm. Am. (Commentarii in prophetas minores: Amos)*  
 2 22n  
*Comm. Dan. (Commentarii in Danielelem)* 263n  
*Comm. Eph. (Commentarii in Epistulam ad Ephesios)*  
*Prol.* 27n  
*Comm. Gal. (Commentarii in Epistulam ad Galatas)*  
 242n  
 2 27n  
*Comm. Isa. (Commentarii in Isaiam)*  
 2.4 22n  
*Comm. Matt. (Commentarii in Matthaeum)*  
 257n  
 1 27n, 28n  
*Comm. Zach. (Commentarii in prophetas minores: Zacharia)*  
 3.14 27n  
*Ep. (Epistulae)*  
 22.35 27n  
 41.3 27n56–57, 28n  
 41.3.2 77n  
 71.6 27n  
 78.14 22n

- |   |                       |   |                     |
|---|-----------------------|---|---------------------|
| 78.15   | 28n                   | <i>Anna (De Anna)</i>                       |                     |
| 96.20   | 30n                   | 4.2   | 36n                 |
| 120.9.4   | 266n200,              | 4.5   | 339                 |
|   | 266n208               | <i>Anom. (De Christi divinitate</i>         |                     |
| 120.9.16–17   | 244n                  | <i>contra Anomoeos)</i>                     | 340n                |
| <i>Jo. Hier. (Adversus Joannem</i>                  |                       | 8.111                                       | 340                 |
| <i>Hierosolymitanum)</i>                            |                       | 12.1  | 339n                |
| 42  | 27n                   | <i>Ascens. (CPG 4342;</i>                   |                     |
| <i>Lucif. (Altercatio Luciferiani et orthodoxi)</i> |                       | <i>In ascensionem</i>                       |                     |
| 8   | 27n                   | <i>Christi)</i>                             | 5, 10–11, 16n, 82n, |
| <i>Praef. (Praefatio in Pachomiana Latina)</i>      |                       |   | 141–157, 188n,      |
| 5   | 27n                   |   | 195, 432            |
| <i>Tract. var.</i>                                  |                       | 1   | 35n                 |
| <i>(Tractatus varii)</i>                            | 27n                   | 1f  | 36n                 |
|   |                       | 2   | 35n                 |
| Joannes Monachus                                    | 90                    | 2.1–7                                       | 337n                |
| <i>Stichera idiomela</i>                            | 96                    | 2.73–86                                     | 341n                |
|   |                       | 4.71–72                                     | 338                 |
| John Cassian  | 31, 41, 70            | 5.82  | 338                 |
| <i>Coll. (Collationes patrum)</i>                   |                       | 5.86  | 338                 |
| 15.4  | 72n                   | 5.117                                       | 338                 |
| 21.11   | 31n, 41n, 72n         | <i>Bapt. Chr. (CPG 4335;</i>                |                     |
| 21.18   | 72n                   | <i>De baptismo Christi)</i>                 | 432                 |
| 21.19f  | 31n, 72n              | <i>Beat. Phil. (De beato</i>                |                     |
| 21.23   | 72n                   | <i>Philogonio)</i>                          | 35–36, 338n, 339    |
| 22.1  | 72n                   | 3   | 338                 |
| <i>Inst. (De institutis coenobiorum)</i>            |                       | 4   | 36n                 |
| 2.6   | 72n                   | <i>Catech. (Catecheses ad illuminandos)</i> |                     |
| 2.18  | 31n, 72n              | 3.4–7                                       | 37n                 |
| 3.3.2   | 263n                  | 3.5.24                                      | 37n                 |
|   |                       | <i>Catech. ult. (Catechesis ultima</i>      |                     |
| John Chrysostom                                     | 1, 5, 7–10, 35–36,    | <i>ad baptizandos)</i>                      |                     |
|   | 40, 40n118, 40n123,   | 2.19.4                                      | 338n                |
|   | 41, 46, 46n, 81, 133, | 4.12.14                                     | 338n                |
|   | 137n, 141–157,        | 4.22.6                                      | 340                 |
|   | 228n, 231–234,        | 4.22.11                                     | 340                 |
|   | 235n, 236, 238n,      | 6.22.3                                      | 338                 |
|   | 245–246, 251–252,     | <i>De coemeterio et</i>                     |                     |
|   | 255, 278–280, 284,    | <i>de cruce</i>                             | 432n                |
|   | 290, 293n, 296n,      | <i>Diab. tent. (De diabolo</i>              |                     |
|   | 297n, 298,            | <i>tentatore)</i>                           | 338n                |
|   | 329–330, 334–345,     | <i>Eust. (In sanctum Eustathium</i>         |                     |
|   | 353, 407–409,         | <i>Antiochenum)</i>                         |                     |
|   | 412, 413n8–10,        | 2   | 339n                |
|   | 414n, 416n,           | <i>Eutrop. (In Eutropium)</i>               | 271                 |
|   | 418n, 420n17–18,      | <i>Exp. Ps. (Expositiones</i>               |                     |
|   | 421n22, 421n24,       | <i>in Psalmos)</i>                          | 145                 |
|   | 422, 427–428,         | 46  | 428                 |
|   | 430–438               | 46.2  | 339                 |

- Exp. Ps. (Expositiones in Psalmos) (cont.)
- 46.3.31–43 151
- 46.5.34–39 151
- 109 145n
- 109.2 145n
- Hom. Act. (Homiliae LV in Acta apostolorum)* 229, 232–237, 238n
- 1 233n, 234, 276n
- 1.6 46n, 228n
- 2 153n, 428
- 2.2–3 147n
- 2.2 152n
- 2.3 148n, 233n
- 2.4 148n
- 4 278n
- 4.1 233n, 246n, 261n, 263n174, 263n179, 264n180, 264n184, 266n
- 4.2 233n38–39, 246n, 253n, 265n
- 5.1 263n
- 22.3 340n
- Hom. 1. Cor. (Homiliae in Epistulam I ad Corinthios)*
- 32.6–8 335n
- 41.3 339
- Hom. 2 Cor. (Homiliae in Epistulam II ad Corinthios)*
- 11 155n
- Hom. 2 Cor 4:73 (In illud: Habentes eundem spiritum)*
- 2.5 254n
- Hom. Eph. (Homiliae in epistulam ad Ephesios)*
- 20.1 340n
- Hom. Gal. (In epistulam ad Galatas commentarius)*
- 2.8 337
- Hom. Gen. (Homiliae in Genesim)* 155n, 338n
- 6.1 339n
- 6.5 338
- 9.3 339
- 15.2 337
- 21.6 340
- 33.1 36n, 46n
- Hom. Heb. (Homiliae in epistulam ad Hebraeos)* 434n
- 2 428
- 3 428–429
- 14 294n
- 19.2 335n
- 27 294n
- Hom. Jo. (Homiliae in Joannem)* 293n, 434n
- 27 155n
- 75 276n
- 77.2–3 335n
- 77.3 335n
- 78.1–3 335n
- Hom. Matt. (Homiliae in Matthaeum)* 339n, 434n
- 1.1 256n
- 77.2 149n
- Hom. princ. Act. (Homiliae in principium Actorum)*
- 1–3 36n, 46n
- 1 37n
- 1.5 37n
- 2 37n
- 3.6 37n
- 4 36n
- 4.5f 46n
- Hom. Rom. (Homiliae in Epistulam ad Romanos)*
- 2.4 339
- 13.3–4 155n
- 19.4 340n
- 27.3–4 335n
- Hom. 1 Thess. (Homiliae in Epistolam I ad Thessalonicenses)*
- 2.4 340n
- 8.2 148n
- Hom. 1 Tim. (Homiliae in Epistulam I ad Timotheum)*
- 7.2 156n
- Hom. 2. Tim. (Homiliae in epistulam II ad Timotheum)*
- 7.3 335n
- Inan. glor. (De inani gloria)* 338
- 27–28 338n

*Jul. (In sanctum Julianum martyrem)*

4 339n

*Laz. (De Lazaro conicio homiliae)*

6.2 339n

*Mart. (De sanctis**martyribus)* 144n*Natal. (CPG 4334; In diem**natalem Christi)* 432

1 338

1.1–14 337n

*Pent. (De Pentecoste;*CPG 4343.1) 10, 16n, 35–36,  
146, 219n, 245n,  
272n, 277n,  
278–280, 285n,  
290, 328n,  
334–335,  
342–344, 428,  
432, 436

1f 36n

1 35n, 232n

2 35n92, 35n94–95,  
36n, 252n, 279n

2.42–44 343

2.44–50 343

2.55–101 343

2.102 343

3 36n, 228n, 243n,  
251n67–68,  
279n40, 279n44

3.1–2 343

3.77–78 343

4 235n, 236n, 246n,  
251n, 279n45–48

4.1–2 343

4.19–20 343

5 35n94–95, 36n,  
146n, 232n, 246n,  
252n, 253n, 255n,  
273n, 280n, 290n

5.1–6 344

5.1–2 344n

5.2 344n

5.3–4 345n

5.3 345n

5.4 344n

5.45–47 436n

6 36n, 280n

*Prod. Jud. (CPG 4336;**De proditione Iudae homiliae)*

1 432n

*Prov. (De providentia Dei)*

3.8–10 336–337

17.12.3 339

*Reliq. Mart. (Homilia dicta postquam*  
*reliquiae martyrum)* 339*Res. Chr. (CPG 4341; Adversus*  
*ebriosos et de resurrectione*  
*Christi)* 432

3.1–10 337n

3.8–9 338

5.5 37n

5.75 338

*Res. Mort. (De resurrectione mortuorum)*

7.40–77 341n

*Stat. (Ad populum Antiochenum de statu)*

4.1 339n

6.7 339n

9.2 338

16.3 338

## Ps-Chrysostom

89, 99n, 106,  
121–122, 185n, 205,  
209–214, 252, 257,  
261, 280, 287,  
290–292, 301, 315,  
329, 407–408,  
429, 430n*Ascens. (CPG 4737; In**ascensionem, Baur)* 141n, 146n, 147n,  
151n, 152n, 156n,  
194n*Ascens. (CPG 4908;**In ascensionem,*  
*Chatzoglou-Balta)* 9n, 10, 141n, 213n,  
425–429*Ascens. (CPG 4949;**In ascensionem,*  
*Chatzoglou-Balta)* 9n*Ascens. (CPG 4988;**In ascensionem,*  
*Chatzoglou-Balta)* 9n, 10, 141n, 213n,  
430–438*Ascens. (CPG 5028; In ascensionem,**Chatzoglou-Balta)* see Severian of  
Gabala, *Ascens.*

- Ps-Chrysostom (cont.)
- Ascens.* (CPG 5060;  
*In ascensionem*,  
 Chatzoglou-Balta) 9n, 141n
- Ascens.* (CPG 5065;  
*In ascensionem*,  
 Chatzoglou-Balta) 9n, 141n, 213n
- <sup>1</sup> *Ascens.* (CPG 4531;  
*In ascensionem*  
*sermo 1*) 141n, 145n, 146n,  
 147n, 149n, 151n,  
 153n, 187n
- <sup>2</sup> *Ascens.* (CPG 4532;  
*In ascensionem*  
*sermo 2*) 141n, 151n, 152n,  
 153n, 194n, 195n,  
 196n, 338
- <sup>3</sup> *Ascens.* (CPG 4533;  
*In ascensionem*  
*sermo 3*) 9n, 141n, 146n19,  
 146n21, 147n,  
 186n, 194, 194n,  
 195n, 205,  
 209–214
- <sup>4</sup> *Ascens.* (CPG 4534;  
*In ascensionem*  
*sermo 4*) 141n, 146n, 147n,  
 152n, 156n, 195n
- <sup>5</sup> *Ascens.* (CPG 4535;  
*In ascensionem*  
*sermo 5*) 141n, 146n, 153n,  
 195n
- Assumpt.* (CPG 4642;  
*In assumptionem*) 141n, 146n, 147n;  
 151n, 152n, 156n,  
 193n, 194n
- Assumpt.* (CPG 4739;  
*In assumptionem*  
*Domini*, Baur) 48n, 141n, 146,  
 153n, 156n, 436n
- In illud: Ascendit dominus in*  
*templo* (CPG 4651) 5, 11, 89n, 106, 118,  
 122n
- In resurrectionem*  
*Domini* (CPG 4740) 134n
- In resurrectionem*  
*Domini* (CPG 4996) 134n
- In Samaritanam in die*  
*mediae pentecostes*  
 (CPG 4653) 90n, 106
- Med. Pent.* (CPG 4652;  
*In mediam*  
*pentecosten*) 90n, 106
- Melchis.*  
*(De Melchisedech)* 89n
- <sup>1</sup> *Mesopent.* (CPG 4883;  
*In mesopentecosten*) 90n, 106
- <sup>2</sup> *Mesopent.* (CPG 4986; *Sermo in*  
*mesopentecosten*) 90n, 106
- <sup>3</sup> *Mesopent.* (CPG 5027;  
*In mesopentecosten*) 90n
- Non iud. prox.* (CPG 4630;  
*De non iudicando*  
*proximo*) 90n, 123, 129
- Pasch.* (CPG 4408;  
*Homilia in sanctum*  
*pascha*) 338n  
 2.16 338  
 3.3–4 338  
 6.75–84 339
- Pasch.* (CPG 4612;  
*In sanctum pascha*  
*sermo 7*) 38n, 44  
 3 44n
- <sup>1</sup> *Pent* (CPG 4536;  
*In pentecosten*  
*sermo 1*) 246n, 252n,  
 261n158–160,  
 264n, 272n, 278n,  
 323n
- <sup>2</sup> *Pent* (CPG 4537;  
*In pentecosten*  
*sermo 2*) 255n, 257n108,  
 257n110, 259n,  
 260n, 264n,  
 272n, 323n,  
 326n, 328n
- <sup>2a</sup> *Pent.* (CPG 4343,2;  
*De sancta pentecoste*  
*homilia 2*) 10, 35n, 245–246,  
 250, 264n, 285n,  
 290–292, 326n,  
 334–345  
 1 250n

1.1–16	337	3.4–10	341n
1.1	341	3.7	340
1.4–5	341n	3.12	341n
1.10	341n	3.20–22	341n
1.13–24	344	3.25–26	339
1.13–15	341n	3.47–48	340
1.18–19	342	3.54	341n
1.18	341n	3.70–77	341n
1.19–21	343	3.71	338
1.25–80	344	3.74–75	340
1.25	341n	3.79–80	340
1.37–32	341n	3.85–86	338
1.29–30	338	3.89	338
1.30–32	343	4	251n
1.31–32	339		
1.32–35	343	John Damascene	434, 436
1.35–49	335	<i>Contra Nestorianos</i>	434n
1.46	341n, 342	<i>De fide contra</i>	
1.51–56	343	<i>Nestorianos</i>	434n
1.57–80	340	<i>Pro sacris imaginibus</i>	348
1.57–64	340		
1.64–76	341	John of Nikiu	
1.74	341n	<i>Chronicon</i>	
1.76–80	341–342	90	30n
1.76	341n		
1.77–78	343	Josephus	225
1.77	341, 341n		
2	246n, 255n96–97, 259n, 273n, 290n, 291n106–108	Justin Martyr	145n, 223n
		1 <i>Apol.</i> ( <i>Apologia</i> )	
		45.2	144n
2.1–34	341n	<i>Dial.</i> ( <i>Dialogus cum Tryphone</i> )	
2.2–3	343	32.3	144n
2.15–17	342	56.14	144n
2.15	341n	63	144n
2.16	341n	127.5	144n
2.35–53	335n, 336–337		
2.50	341n, 342	Lactantius	
2.54–55	336	<i>Epit.</i> ( <i>Epitome divinarum institutionum</i> )	
2.72–123	341n	42.3	62n
2.74–123	335n	<i>Inst.</i> ( <i>Divinae institutiones</i> )	
2.74–103	344	4.21	62n
2.112	338	<i>Mort.</i> ( <i>De mortibus persecutorum</i> )	
2.113–123	345	2.2	62n
2.137–154	345		
2.145	339	Lambert	
2.151	343	<i>Liber Floridus</i>	363n
3.1–81	335n		



<i>Lectionary</i>	65–67, 144n	16	375, 375n
Armenian	81, 91n, 100, 103n, 114, 144n, 146n	16.4	375n
	23, 25, 26n	17	375n
45bis	25n, 26n	20	375n
46–52	25n	22	374n
52bis	25n, 26n	23	374n
52ter	25n, 26n	24	375n
55	24n	26	375n
57	24n	34	374n, 375n, 379
58bis	25n	34.3–5	379n
Georgian	24n, 26, 26n, 91n, 100–101	35	375n
	744–897	38	375n
	763	39	374n
	843–845	40	374n, 375n
	844	42	374n, 375n
	845	44	375n
	858z	48	375n
	897	49	375n
of Constantinople	147	52	375n
of Luxeuil	73n, 74n	55	375n
of Schlettstadt	74n	58	374n3, 374n7
Old Syrian (London, B. M. add. 14.528)	34–35	59	374n3, 374n7
159r	32n	61	374n
173r–184r	35n	62	375n
		65	375n
		67	375n
		71	376–378
		71.6	377n
Leo the Great	8–9, 11, 65, 69, 113n, 157n, 243–244, 247, 260, 315, 373–404	72	375n, 376–378
		72.3	377
		72.4	377
<i>Ep. (Epistulae)</i>	65–66	72.5	377
7.1	383n	72.6	377n
16	66n	73f	65n
16.6	66n	73	158n, 373, 375, 375n, 378–383, 385, 401n, 402
28 = <i>Tomus ad Flavianum</i>	376	73.1	398n, 399n
28.6	378n	73.2	387n, 388n, 398n
168	66n, 374n	73.3	379, 399n
<i>Hom. (Homiliae)</i>	373	73.4	380n30–33, 398n, 403n
2	375n	74	158n, 373, 378n, 383, 385, 386–388, 390–392, 393n, 396, 401n, 404
6	375n		
8	375n	74.1	399n, 400n
9	375n	74.2	381n, 399n, 403n
10	375n		
11	375n		
12	375n		
15	375n		

74.4	399n, 400n, 401n	Leo the Wise	326n
74.5	398n42–43, 401n, 403–404	<i>Hom. (Homiliae)</i>	323
75–81	65n	8	323n, 328n27, 328n29
75	373, 381n	9	323n
75.1	65n, 244n, 255n	Leontius of	
75.2	65n, 260n	Constantinople	1, 5, 49, 89, 120–121, 121n, 130, 131n, 132n, 133–137, 246, 274, 287–290, 323, 329, 333
75.3	247n	<i>Hom. (Homiliae)</i>	133–134
75.4	247n, 381n	1–11	133n
75.5	65n, 259n	1	134n
76	245, 373, 374n, 375, 375n, 378–382, 384–385	2	135n
76.1	65n, 374n	3	134n
76.2	382n	3a	134n
76.5	250n, 260n	4	134n, 135n
76.6–8	382n	5	134n, 136n
76.6	382n	6	134n
76.7	382	7	134n
76.8	266n, 382n45, 382n47	8	49n, 134n, 289n
76.9	65n	9	134n
77	245, 373, 381n	10 = <i>Med. Pent.</i>	
77.5	65n	(CPG 7888;	
78–81	65n	<i>In mediam</i>	
78	373, 375n, 381n, 384	<i>Pentecosten)</i>	49n, 89n, 93n19, 93n22–24, 94n, 106, 122n, 134n, 135n, 136
78.1	65n, 384n	11 = 1 <i>Pent.</i> (CPG 7896;	
78.2	383n	<i>In Pentecosten)</i>	49n, 134n, 136n, 246n, 273n, 287–288, 323n, 325n, 328n27, 328n29
78.3	65n252, 65n255	11.9	288n
78.4	65n, 384n	11.10	288n
79	373, 374n, 381n	11.11	288n
79.1	66n	11.16	288n
80	373, 375n, 381n, 384	12	134n, 328n
81	373, 378n, 381n, 384–385	13 = 2 <i>Pent.</i> (CPG 4906;	
81.1–2	261n	<i>In Pentecosten)</i>	49n, 134n, 246n, 257n, 289–290, 323n, 325n
81.1	261	13.1	289n
81.3	65n252, 65n255	13.8	289n
81.4	65n, 384n52, 384n54	13.9	289n
82.3	264n		
84	375n		
86–89	375n		
90	374n		
91–95	375n		
95	374n		

Hom. (Homiliae) (cont.)		<i>Serm. (Sermones)</i>	
13.13	290n	29	118n
14	134n, 430n	39	62n
		39a	62n
Leontius of Neapolis	89, 93	40.1	61n231,
<i>Serm. (Sermones)</i>			61n233
2 = <i>Med. Pent.</i>		40.2–3	261n
(CPG 7881;		40.2	61n
<i>In mediam</i>		44	62n
<i>pentecosten</i> )	51, 51n, 89n,	44.1–3	61n
	93n19, 93n22–24,	44.1	61n
	94n, 103n, 106	44.1f	62n
		44.2	146n, 244n
<i>Liber commicus</i>	76n311–312	44.4	61n232–233
		56	62n
<i>Lib. pont. (Liber pontificalis)</i>		56.1	62n
98.43	71n	56.2f	61n
		56.3	61n
<i>Libri Carolini</i>	354–356		
3.23	354n	Ps-Maximus of Turin	249
4.16	356n	<i>Hom. (Homiliae)</i>	
		63	62n
Macarius of Jerusalem	23n	<i>Serm. (Sermones)</i>	
<i>Ep. (Epistula ad</i>		8	249n49–51
<i>Armenios)</i>	23, 23n		
		Meletius	
Mamertus of Vienne	71	<i>Hom. (Homiliae)</i>	41n, 82n
Marcellus of Ancyra	145n	Melito of Sardis	211–212,
			232
Marcus Diaconus		<i>De anima et corpore</i>	211n
<i>Vit. Porph.</i>		<i>Pasch. (De Pascha)</i>	
( <i>Vita Porphyrii</i> )	28	56	43n
92	28n		
47f	46n	Ps-Methodius	436
Marutha of		<i>Missale</i>	
Maypherkat	33, 33n	of Bobbio	72n, 74
		262–270	73n
Maximinus	18n	263	74n
		271–287	73n
Maximus Confessor	263	281	73n
<i>Quaest. (Quaestiones et dubia)</i>		293–311	73n
142	263n	311	74n
<i>Tomus de dogmatibus</i>	92n	<i>Gallicanum Vetus</i>	
		29.186–37.245	73n
Maximus of Turin	15n, 61–62, 80, 243,	38.246–41.266	73n
	247, 260–261, 315	<i>Gothicum</i>	
		35.273–42.316	73n

- |   |   |  |   |
|---|---|--|---|
| 45.327–50.362   | 73n   |  |   |
| 50.362  | 74n   |  |   |
| of Stowe  | 75  |  |   |
| Narsai  | 34  |  |   |
| <i>Memra</i>  |   |  |   |
| 5   | 34n   |  |   |
| 26f   | 34n   |  |   |
| Nestorius   | 49n, 121, 325n  |  |   |
| <i>Hom. (Homiliae)</i>  | 44n   |  |   |
| <i>Ascens. (CPG 5733;<br/>    In ascensionem)</i>                   | 49n   |  |   |
| (Ps-)Nilus of Ancyra  |   |  |   |
| <i>Frqm. (CPG 6078;<br/>    Fragmenta<br/>    ex Photio)</i>        | 437, see also<br>Photius,<br><i>Bibliotheca</i>   |  |   |
| <i>Ord. Rom. (Ordines Romani)</i>                                   |   |  |   |
| 13A.6   | 68n   |  |   |
| 13B.7   | 68n   |  |   |
| 13C.8   | 68n   |  |   |
| 14.4  | 68n   |  |   |
| 16.49   | 69n   |  |   |
| 17.115  | 69n   |  |   |
| Oecumenius of Tricca  | 437   |  |   |
| <i>Comm. Act.<br/>    (Commentaria in<br/>    Acta apostolorum)</i> | 246n, 253n, 257n,<br>258n130, 258n132,<br>261n, 263n, 264,<br>264n180, 264n184,<br>264n188, 265n,<br>266n |  |   |
| Ps-Oecumenius   | 264–265   |  |   |
| Origen  | 17, 19n, 21–22,<br>29, 29n, 31, 56,<br>78, 149, 172n,<br>239, 252,<br>409                                 |  |   |
| <i>Cels. (Contra Celsum)</i>  | 29  |  |   |
| 2.12  | 249n  |  |   |
| 8.22  | 22n   |  |   |
|   |   | <i>Comm. Jo. (Commentarii<br/>in evangelium Joannis)</i>     |   |
|   |   | 6.56   | 146n, 437n  |
|   |   | <i>Comm. Matt. (Commentarium in<br/>evangelium Matthaei)</i> |   |
|   |   | 11.3   | 22n   |
|   |   | 16.9   | 146n  |
|   |   | 16.19  | 437n  |
|   |   | 16.19.31–32  | 149n  |
|   |   | <i>Frqm. Ps. 1–150 (Fragmenta in Psalmos<br/>1–150)</i>      | 338n  |
|   |   | <i>Hom. Jer. (Homiliae in Jeremiam)</i>                      |   |
|   |   | 19.13  | 259n  |
|   |   | <i>Hom. Lev. (Homiliae in Leviticum)</i>                     |   |
|   |   | 2.2  | 22n, 252n, 256n   |
|   |   | <i>Hom. Luc. (Homiliae in Lucam)</i>                         |   |
|   |   | 12.2   | 253n  |
|   |   | 29.1   | 248n  |
|   |   | <i>Hom. Num. (Homiliae in Numeros)</i>                       |   |
|   |   | 5.2  | 22n   |
|   |   | 25.4   | 22n   |
|   |   | 27.8   | 22n   |
|   |   | 28.4   | 22n   |
|   |   | <i>Pasch. (De Pascha)</i>                                    | 42  |
|   |   | 2.29f  | 43n   |
|   |   | <i>Princ. (De principiis)</i>                                |   |
|   |   | 2.7.2  | 250n  |
|   |   | <i>Prol. Ps. (Prologi in<br/>Psalterium, Rietz)</i>          | 22n   |
|   |   | Palamon  | 31n   |
|   |   | Paulinus of Nola   | 62–63   |
|   |   | <i>Carm. (Carmina)</i>                                       |   |
|   |   | 27   | 63n   |
|   |   | 27.64–71   | 262n  |
|   |   | Pachomius  | 31n   |
|   |   | <i>Pentekostarion</i>  | 90n, 91n, 95  |
|   |   | Peter Chrysologus  | 1, 4, 11, 62–63, 68n,<br>89, 94, 98, 99n,<br>104–118, 122, 243,<br>260, 262 |
|   |   | <i>Ep. (Epistulae)</i>                                       |   |
|   |   | 25 (to Eutyches)   | 111   |
|   |   | <i>Serm. (Sermones)</i>                                      | 104–118   |
|   |   | 7bis   | 107   |

- Serm. (Sermones) (cont.)
- 69 107n
- 73 63n
- 85 4, 62n, 89n, 93n,  
95n, 98n, 103n,  
104, 106, 111–116,  
122n, 260n
- 85.1–2 114n
- 85.1 112n
- 85.2 112n
- 85.3 115n
- 85bis =  
*extravagans* X 4, 62n, 89n,  
93n22–23,  
108–109, 116–117,  
122n
- 85ter =  
*extravagans* XI 63n, 108–109
- 85ter.1 256n
- 85ter.2–3 262n
- 85ter.3 109n
- 130 111n
- 130.3 109n
- 130bis 107
- 132.6 263n
- 140ter 108
- 145bis 107
- 149 (*De nativitate  
Christi*) 107n
- 164.4 257n, 259n
- 165 110
- 175 110
- 177–179 107
- 234 89n
- see also* Felix of Ravenna,  
*Collectio feliciana*
- Peter Lombard 310n
- Comm. Ps. (Commentaria in Psalmos)*
- 84.7 310n
- Philo of Alexandria 225
- Photius 192, 204, 204n,  
205–209,  
213–215, 437
- Bibliotheca*
- 276 = Ps-Nilus of  
Ancyra, *Frgm.* 44, 153n, 188, 194
- 276.3 (CPG 6078.3) =  
Proclus, *Ascens.* 44n, 153n,  
187–188,  
205–209,  
215–216
- Plutarch
- Phil. (Philopoemen)*
- 4.3 253n
- Proclus of Constantinople 1, 6, 48, 134, 141n,  
153n, 185–216,  
242, 245, 248,  
285–287, 329
- Hom. (Homiliae)*
- 3.4 49n
- 4 (CPG 5803;  
*In natalem  
diem Domini*) 430n
- 5 (CPG 5804; *In s. virginem  
ac Dei genetricem Mariam*)
- 5.2.49 190n
- 6 (CPG 5805;  
*Laudatio de genitricis Mariae*)
- 6.11.1.5–6 190n
- 6.11.1.19 191n
- 6.11.2.3 191n
- 7 (CPG 5806;  
*In sancta  
theophania*) 430n
- 15 48n
- 16 = *Pent.* (CPG 5815;  
*In pentecosten*) 48, 49n, 246,  
285–287
- 16.1–2 285n
- 16.1 49n, 247n, 248n,  
272n, 285n78–79,  
286n82–85
- 16.2 49n, 248n, 285n,  
286n86–87, 287n
- 21 = *Ascens.* (CPG 5820;  
*De ascensione  
Domini*) 11, 44n, 48, 48n,  
185–216, *see also*  
Photius,  
*Bibliotheca*
- 33 47n, 48n
- 33.16 48n

- 37 = *Assumpt.* (CPG 5836;  
*In assumptionem*  
*Christi*) 9n, 48, 48n,  
141n, 186n,  
190n, 195n,  
196n
- Pente (In Pente)*  
2 328n
- Tomus ad Armenios* 190n
- Prosper of Aquitaine 309n, 310n  
*Exp. Ps. (Expositio Psalmorum 100–150)*  
120.26 310n
- Quodvultdeus 92n, 309n  
*Prom. (Liber promissionum et*  
*praedictorum Dei)*  
2.30/64f 257n
- Reg. Ben. (Regula S. Benedicti)*  
15 63n  
41.1 63n
- Reg. mag. (Regula magistri)*  
28.37–45 63n
- Robert Jumièges  
*Benedictionale* 8, 358–364, 369
- Romanos the Melode 437  
*Kontak. (Kontakion)* 49, 195n, 323, 428  
49 323n, 326n, 328n
- Rufinus  
*Symb. (Expositio symboli)*  
2 264n
- Sacramentarium*  
*Clm 14429* 74  
66–98 75n  
*Gelasianum vetus* 67, 73n, 353  
53.499–503 67n  
54 68n  
58.546–62.571 67n  
79.631f 69n  
80.637 69n  
81.646–651 70n  
84.676–682 70n
- Gellonense*  
122 68n  
143.944–948 73n  
157.1038–162.1067 70n
- Gregorianum* 67  
35.153 69n  
93 67n  
96.440–457 68n  
110.516 69n  
110.519 69n  
118.553–555 70n
- Liber Mozarabicus* 76n  
86.775 77n
- of Angoulême  
127 68n  
1986 73n  
2019 73n  
2021–2024 73n
- of Autun  
116 68n
- of Bergamo 58n, 92n, 94n, 95n
- of Monza  
85.343–345 68n  
104.435–109.459 70n
- of Padova  
84.381–384 68n
- of Rheinau  
88 68n  
106.632–110.654 70n
- of St. Gallen  
109 68n  
139.822–144.849 70n
- of St. Gereon 352n, 354n, 368
- S. Simpliciani = Milano,*  
*Biblioteca capitolare D 3–3.67*  
400–404 58n  
473–498 58n
- Supplementum Anianense*  
13.1114–17.1128 68n
- Veronense =*  
*Leonianum* 65, 69, 70n, 352,  
376n, 400  
10.191 69n  
10.197 69n  
10.206–209 69n  
10.206 66n  
10.207–209 69n  
12.200–205 66n

## Veronense = Leonianum (cont.)

12.204	66n
12.209	66n
12.226–231	69n
12.226f	66n
12.229	65n252, 65n255

*Scholia in Concilium Aquileiense*

308r	247n
------	------

## Severian of Gabala

7–10, 46, 46n, 81, 107, 134, 231–232, 245–246, 261, 263, 280–285, 290, 293–303, 325n, 329, 334–336, 407–424, 430
--

*Ascens. (CPG 5028;**In ascensionem**Domini)*

9, 9n, 10, 47n, 141n, 213n, 293n1–2, 297, 407–409, 412–422
--

*Ascens. princ. Act. (CPG 4187;**In ascensionem Domini**et in principium**Actorum)*

46n, 296n, 410, 413–414, 418, 421
--------------------------------------

2

47n

2.13

263n

3

47n

8ff

47n

9

45n

*Contra Iudaeos et Graecos**et haereticos*

90n, 411

*Contra Iudaeos, in**serpentem aeneum*

(PG 61:793–802)	294n, 295n, 411, 413, 417
-----------------	------------------------------

*De caeco et Zacchaeo*

(PG 59:599–610)	410, 413–414, 418, 418n
-----------------	----------------------------

*De caeco nato*

(PG 59:543–554)	410, 415, 418n, 421n
-----------------	----------------------

*De centurione et contra Manichaeos**et Apollinaristas*

(Aubineau)	411, 416–417, 418n
------------	--------------------

*De Christo pastore et ove*

(PG 52:827–836)	410, 413, 418, 420
-----------------	--------------------

*De fide et lege naturae*

(PG 48:1081–1086)	301n, 410, 412, 417
-------------------	---------------------

*De mundi creatione**orationes 1–6*

(PG 56:429–500)	294n8–9, 295n16, 295n19, 296n, 301n, 303n, 410, 414, 418n15–16, 419–420
-----------------	---

*De Noe et arca (HPC =**Homiliae Pseudo-**Chrysostomicae)*

411, 418n, 419–420

*De paenitentia et**compunctione*

(PG 49:323–336)	293n, 410, 414, 416, 418–420
-----------------	---------------------------------

*De pace*

411

*De sacrificiis Caini*

411

*De serpente homilia*

(PG 56:499–516)	301n, 303n, 410, 412–413
-----------------	-----------------------------

*De sigillis sermo*

411

*De tribus pueris sermo*

(PG 56:593–600)	410, 414, 417–418, 418n, 419
-----------------	---------------------------------

*Encomium in sanctos martyres**(HPC = Homiliae Pseudo-**Chrysostomicae)*

411, 418n

*Fragmenta in Acta**Apostolorum*

298n

*Genim. (CPG 4947,**In illud: Genimina*

<i>viperarum)</i>	47n160–161, 219n, 231n, 274n, 280, 282–285, 297–298, 300–303, 411–413, 417, 418n15–16, 419
-------------------	--

2.1	273n, 282n62–63, 283n64, 283n66
-----	------------------------------------

2.2	273n, 283n67, 283n69
-----	-------------------------

3.2	283n
-----	------

3.4	284n71–72
-----	-----------

3.5	284n
-----	------

3.6	284n74–75
-----	-----------

*Homilia de legislatore*

(PG 56:397–310)	303n, 410, 416, 418, 420
-----------------	-----------------------------



- Homilia de pace*  
(CPG 4214) 107n, 418
- Hom. Ps. (Homiliae in Psalmos)*  
Ps 95 410, 416  
Ps 96 410, 413, 416, 417,  
418n, 420  
Ps 96.5 335
- Hom. relig. bapt. (CPG 4241; Homilia de  
religione baptismoque)*  
3 47n
- In Chananaeam et  
Pharaonem* 410
- In filium prodigum*  
(PG 59:627–636) 410, 418
- In Genesim sermo 1*  
(PG 56:519–522) 410, 416, 421n
- In Genesim sermo 2*  
(PG 56:522–526) 410
- In illud: In principio  
erat Verbum*  
(PG 63:543–550) 300n, 303n, 411  
1 48n  
2 48n
- In illud: In qua potestate*  
(PG 56:411–428) 294n, 296n, 303n,  
410, 414, 418, 421n
- In illud: Non quod volo facio*  
(PG 59:663–674) 299n, 301n, 410,  
416, 419–420
- In illud: Pater, transeat*  
(Martin + Zellinger) 411, 416, 418n, 419
- In illud: Pone manum tuam*  
(Stehouwer) 296n, 302n, 303n,  
412–413, 417,  
418n15–16, 419
- In illud: Quando ipsi subiciet omnia*  
(Haidacher) 411, 414, 418, 418n,  
419
- In illud: Quomodo scit  
litteras (CPG 4201,*  
PG 59:643–652) 90n, 410, 420
- In illud: Secundum imaginem  
et similitudinem* 412
- In incarnationem*  
*Domini (Regtuit)* 303n, 412–413,  
415, 418n, 419
- In Iob sermones 2–4*  
(PG 56:567–582) 410, 413, 417, 418n
- In lotionem pedum*  
(Wenger) 412–413, 430n
- In Noe et filios eius, de cherubim  
et in prophetam Oseam*  
(HPC = *Homiliae Pseudo-  
Chrysostomicae*) 294n, 296n,  
411, 414–415,  
418n, 419–420
- In postremum ieiunium*  
(HPC = *Homiliae Pseudo-  
Chrysostomicae*) 411, 413
- In pretiosam et vivificam  
crucem (Savile 5)* 412, 419
- In proditionem  
servatoris* 411
- In temptationem  
Domini* 411
- In theophaniam*  
(PG 65 + Wenger) 303n, 411, 430n
- Pent. (CPG 4211;*  
*In sanctam  
Pentecosten)* 46n, 47n, 246n28,  
246n30, 255n94,  
255n97, 256n,  
258n130–131,  
259n, 262n, 273n,  
274n, 280–282,  
283n, 297–298,  
300–303, 325n,  
328n, 335, 411, 418
- Quomodo animam acceperit*  
*Adamus (Savile 5)* 303n, 412, 419
- Spir. (De Spiritu Sancto)* 47n, 274n, 280n,  
296n, 297–301,  
410, 418n, 419
- Severus of Antioch 8, 10, 39–40, 89,  
122, 195n,  
323–333, 427,  
434n, 436n
- Hom. (Homiliae  
cathedrales)* 39  
23 39n  
24 39n  
25 39n15–117, 40n,  
301, 323–326  
43 39n  
44 39n

- Hom. (Homiliae cathedrales) (cont.)
- 46 39n, 89n, 106,  
122n, 329n
- 47 = *Ascens.* 39n, 145–146
- 48 40n118, 40n120–121,  
323, 327–329,  
330n, 331–333
- 71 39n, 147n
- 74 40n, 323, 325n,  
327n, 329–331
- 89 39n
- 92 40n, 323,  
331–333
- 122 39n
- Hymn. (Hymni)* 39, 90, 106
- 102 106
- 102.1.5 39n, 329n
- 103.1.4–107.5.7 39n
- 104.6.5 328n
- 108.1.7–114.6.5 39n
- 108.1.7 40n, 326n
- 111.3.1 326n
- 112.4.1 326n
- Imp. gramm. (Contra impium  
grammaticum)*
- 3.36 49n
- Sidonius Apollinaris
- Ep. (Epistulae)*
- 5.14 71n
- Siricius of Rome 64–65, 75
- Ep. (Epistulae)*
- 1.2.3 64n
- Socrates 48
- Hist. eccl. (Historia ecclesiastica)*
- 2.38 289n
- 2.45 289n
- 6.11.3 294n
- 7.26.2 48n
- Sozomen
- Hist. eccl. (Historia ecclesiastica)*
- 4.20.1 289n
- 4.27 289n
- 8.10.1 294n
- Strabo
- Geogr. (Geographica)*
- 1.2.8 253n
- Synaxarium ecclesiae  
Constantinopolitanae* 436
- Tertullian 17, 51–52, 78,  
219, 223n, 228n,  
265–266, 312n,  
394n
- Adv. Jud. (Adversus Iudaeos)*
- 7.3 257n
- Apol. (Apologeticum)* 224
- 39 224
- Bapt. (De baptismo)*
- 19 219n, 224
- 19.2 43n, 51n, 52n
- Cor. (De corona militis)*
- 3.3 83n
- 3.4 52n184–185
- Idol. (De idololatria)* 224
- 14.7 52n
- Ieiun. (De ieiunio)*
- 14.2 52n
- Marc. (Adversus Marcionem)*
- 3.5.4 254n
- Or. (De oratione)*
- 23.2 52n
- 25.1–2 263n
- Praescr. (De praescriptione haereticorum)*
- 22.7–11 266n
- 22.8–10 250n, 257n
- Testamentum Domini* 23n, 28
- 1.28 28n
- 1.42 28n62–63
- 2.12 28n
- Theodore of Mopsuestia 329n
- Theodore the Studite 323n
- Serm. (Sermones)*
- 6 90  
90n
- Theodoret of Cyrrhus 110, 111n, 374n
- Ep. (Epistulae)*
- 112 110n

- Eran.* (*Eranistes*) 264.15–266.12 91n  
 2 78n 264.15 93n  
*Haer. fab. comp.*  
 (*Haereticarum*  
*fabularum*  
*compendium*) 258n  
*Interpr. 1 Tim.*  
 (*Interpretatio epistolae 1*  
*ad Timotheum*) 156n
- Ps-Theodoret  
*Quaest. orthod.* (*Quaestiones*  
*et responsiones ad*  
*orthodoxos*) 295  
 72–73 294n
- Theodotus of Ancyra  
*Natal.* (*In Domini*  
*diem natalem*) 435
- Theophanes Graptos 90
- Theophilus of Alexandria 30
- Theophilus of Antioch 294n
- Thomas of Edessa 34
- Traditio Apostolica* 37
- Typicon* 93  
 of the Great Church 49n, 91n,  
 100–102,  
 326n  
 2 50n  
 118.16–17 128n  
 120.5 93n  
 120.12–13 93n  
 120.15–17 92n  
 of San Salvatore 263.27–28 128n
- 264.15–266.12 91n  
 264.15 93n
- The Venerable Bede 137n, 265, 309n,  
 310n  
*Ep. cath.* (*In epistulas VII*  
*catholicas*) 262n  
 3.6 265n  
*Exp. Act.* (*Expositio Actuum*  
*apostolorum*) 256n, 257n,  
 259n142,  
 259n144, 262,  
 264n,  
 265n195–196  
*Exp. Luc.* (*In Lucae evangelium*  
*expositio*) 257n120, 257n129  
 5.19.47–48 92n  
*Hom.* (*Homiliae*)  
 11.15 355  
*Retract. Act.* (*Retractatio in*  
*Actus Apostolorum*) 265
- Verecundus of Junca  
*Comm. Cant.* (*Commentarii*  
*super Cantica*  
*Ecclesiastica*) 258n
- Victor of Capua  
*Codex Bonifatianus Fuldensis*  
 1 64
- Ps-Vigilius 92n
- Zeno of Verona 56  
*Tract.* (*Tractatus*) 56n
- Zenodot of Ephesus 254
- Xenophanes  
*Frgm.* (*Fragmenta*)  
 1 253n

